

AGOSTINO NIFO

DE INTELLECTU

De diffinitione communi animæ Aris. Cap. 1.



VM igitur Aristo. aīam p̄stabilio
rem oībus accidēribus, eaq; dissipa-
ta corpus dissipari primo inuenit,
quasi tanq̄ prima certitudine firmū
entium in primo genere sub̄æ. f. ani-
mam esse asseuerauit. Et cū eā sub-
stantiam, & sub̄æ rem non corpus
pluribus rōnibus confirmat, actum

Edited by

LEEN SPRUIT

Subseries Editor: ANDREW FIX

BRILL

Agostino Nifo *De intellectu*

Brill's Studies in Intellectual History

General Editor

Han van Ruler, Erasmus University Rotterdam

Founded by

Arjo Vanderjagt

Editorial Board

C.S. Celenza, Johns Hopkins University, Baltimore

M. Colish, Yale University

J.I. Israel, Institute for Advanced Study, Princeton

M. Mugnai, Scuola Normale Superiore, Pisa

W. Otten, University of Chicago

VOLUME 201

Brill's Texts and Sources in Intellectual History

General Editor

Andrew C. Fix, Lafayette College, Easton

Editorial Board

J. Lagrée, Université de Rennes-1

U. Renz, Universität Klagenfurt

A. Uhlmann, University of Western Sydney

VOLUME 10

The titles published in this series are listed at brill.nl/bsih.

A V G V S T I N I N I P H I
S V E S S A N I P H I L O S O P H I I N
V I A A R I S T O T E L I S
D e i n t e l l e c t u L i b r i S e x .

Eiusdem de Demonibus Libri Tres

*Denuo post primam Impressionem ex proprio Typographo
auctoris recogniti ac nouiter summa diligentia excusati.*

Omnium item Conclusionum, ac notabilium dictorum
Nouus Index adiectus est.



Venetis apud Hieronymum Scotum
M D L I I I I

Frontispiece of the 1554 edition of Agostino Nifo's *De intellectu*, reproduced in this book.

Agostino Nifo

De intellectu

Edited by
Leen Spruit



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2011

Cover illustration: Agostino Nifo, *De intellectu* (Venice: Hieronymus Scotus, 1554), fol. 1^{ra} (fragment).

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Nifo, Agostino, ca. 1473-1545?

[*De intellectu*]

Agostino Nifo *De intellectu* / edited by Leen Spruit.

p. cm. – (Brill's studies in intellectual history ; v. 201) (Brill's texts and sources in intellectual history ; v. 10)

Latin and English.

Originally published: 1554. With new introd., analytical summary, and appendix in English.

Includes bibliographical references (p.) and index.

ISBN 978-90-04-19608-7 (hardback : alk. paper)

1. Soul—Early works to 1800. 2. Immortality (Philosophy)—Early works to 1800. I. Spruit, Leen, 1954- II. Title. III. Title: *De intellectu*. IV. Series.

BD420.N54 2011

128'.1—dc23

2011022961

ISSN 0920-8607

ISBN 978 90 04 19608 7

Copyright 2011 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

CONTENTS

Introduction	1
1. Peripatetic Noetics: An Overview	1
2. The Context of Nifo's Doctrinal Activity	9
3. The Shift to Anti-Averroism	12
4. Sources of <i>De intellectu</i>	13
5. Siger of Brabant's 'Lost' Works	18
6. General Structure and Main Issues	24
7. Methodology and Argumentational Strategies	27
8. Fortune of <i>De intellectu</i>	30
9. Note on the Text	32
Analytical Summary	35
Preface	35
Book I	35
Book II. Whether the Rational Soul Can Be Separated from the Body	47
Book III. On the Unity of the Rational Soul	57
Book IV. On the Parts of the Intellectual Soul	66
Book V. On the Speculative Intellect	73
Book VI. On the State of Soul	88

LIBER DE INTELLECTU

Liber Primus	111
Liber Secundus. In quo declaratur an rationalis anima sit a corpore separabilis	229
Liber Tertius. In quo de unitate rationalis animae disputatur	313
Liber Quartus. In quo agitur de partibus animae intellectivae	387
Liber Quintus. In quo tractatur de intellectu speculativo	439
Liber Sextus. Qui est de statu animae	531

APPENDIX

Chronology of Life and Works	657
Tabula capitulorum	661

Bibliography 669

Index of Names 685

INTRODUCTION

Agostino Nifo was a prolific writer. During his lifetime, thirty-five works were published, and after his death another five came out. His books appeared in more than one hundred and sixty editions, from 1497 to 1732, at Venice, Pavia, Lyon, Paris, Naples, Florence, Augsburg, Bologna, Rome, Leiden, Basel, Marburg, Troyes, Rouen, Parma, and Genoa.¹

In 1503, Nifo published *De intellectu*, the major work of his early career, touching on questions of philosophical psychology. Based on a detailed assessment of the views of his predecessors, Nifo in this work presented an analysis of the main issues of Peripatetic noetics, namely origin and immortality of the intellect or rational soul, its relation to the body, its unity and parts, the speculative intellect, and intellectual beatitude. Although the bulk of the work was presumably composed in the early 1490s at Padua, there is good evidence that it was completed and drastically reorientated before publication.

This introduction offers a cursory view of Peripatetic noetics and the doctrinal context of Nifo's work, as well as a short analysis of his shift toward anti-Averroism. It also dwells on Nifo's use of philosophical and other sources, and on the issue of the 'lost' works of Siger of Brabant quoted in *De intellectu*. Subsequently, the general structure of the work, i.e. its main themes and issues, recurring argumentative strategies, and the fortune of the work are discussed. Finally, I present a note on the transcription of this text and on the works quoted or cited by Nifo. The Introduction is followed by an extensive analytical summary of the contents of the work. The Appendix contains a chronology of Nifo's life and works, and a full index of the chapters of *De intellectu*.

1. *Peripatetic Noetics: An Overview*

Peripatetic noetics is based on a fairly restricted number of quite ambiguous statements in Aristotle's *De anima* and a few other works. Their enigmatic quality pushed Greek commentators, medieval Islamic, Jewish and Christian as well as early modern European philosophers to dwell

¹ For a virtually complete bibliography, see De Bellis 2005.

on the master's words, seeking in them the key for deciphering man's essence, his fate and the structure of the universe. Pertinent ancient, post-Aristotelian texts that play a role in medieval and Renaissance psychological debates are: fragments of Theophrastus that are traceable in the works of later authors;² Alexander of Aphrodisias, *De anima*;³ a work entitled *De intellectu*, which is likewise attributed to Alexander;⁴ Plotinus' *Enneads*;⁵ Themistius' paraphrases of Aristotle's *De anima*, *Metaphysics*, bk. XII, and *Physics*;⁶ a Greek commentary on Aristotle's *De anima* attributed to John Philoponus;⁷ a different Greek commentary on book III of the *De anima*, also attributed to Philoponus, which is preserved in a Latin translation;⁸ and finally, Simplicius' commentary on *De anima*, available since the end of the fifteenth century.⁹

² For a reconstruction, edition and commentary of Theophrastus' fragments, see Barbotin 1954. For discussion, see also Forthenbaugh 1985 and Forthenbaugh (ed.) 1992.

³ The Greek edition is Alexander Aphrodisiensis 1887; the Latin translation by Girolamo Donato, also used by Nifo, appeared in 1495 at Venice; cf. Alexander Aphrodisiensis 1514.

⁴ Alexander Aphrodisiensis 1887b; a medieval translation is in Théry 1926, pp. 74–82. It was translated again and printed in 1546; for further information, see Cranz 1960, pp. 85–86. The authenticity has been questioned by Moraux 1942, pp. 132–142. Later he changed his mind; cf. Moraux 1978, pp. 297 and 304; cf. Bazán 1973. Also Nifo noted in his 1522 edition of his *De anima* commentary, that Alexander's positions in the two mentioned works were contradictory; cf. Nifo 1522, fol. 18^r. For discussion of Alexander's psychology, see also: Hager 1964; Donini 1971; Bazán 1973; Schroeder 1981 and 1984; Fotinis 1981; Thillet 1981; Blumenthal 1987; Sharples 1987 and 1994; Alexander Aphrodisiensis 2004.

⁵ The standard edition is Plotinus 1959. This work was translated in Latin by Ficino, who also wrote an extensive commentary; see Plotinus 1580, and Ficino 1576, pp. 1537–1800, respectively.

⁶ Themistius 1899, 1900, and 1903 (a medieval Hebrew translation from the Arabic). A medieval translation of the *Paraphrasis de anima* is Themistius 1973. Nifo used the translation by Ermolao Barbaro, which was printed in 1499; cf. Themistius 1570. For discussion, see Martin 1966; Ballériaux 1994.

⁷ Philoponus 1897. For discussion, see Blumenthal 1982b and 1986; Philoponus 2005a, 2005b, 2005c, and 2006.

⁸ Philoponus 1966. Nifo mentioned Philoponus rarely.

⁹ The Greek text is in Simplicius 1882; Simplicius' commentary on *De anima*, either in Greek or in some translation unknown to us, was known to Giovanni Pico della Mirandola, Agostino Nifo, Nicoletto Vernia and others. See B. Nardi's essay on Simplicius' *De anima* commentary in the fifteenth and sixteenth-century controversies, in Nardi 1958, pp. 366 f. and 379. It became available in Latin through Faseolo's translation in 1543, then it was translated again by Evangelista Longo; see Simplicius 1564. For discussion, see Blumenthal 1982a; Bossier-Steel 1972; Hadot 1978, chap. VIII. The authenticity of Simplicius' *De anima* commentary was challenged in the sixteenth century by Francesco Piccolomini, and in 1972 by F. Bossier and C. Steel (see *supra*). Recently, I. Hadot has argued that there is not one decisive argument (either stylistic or doctrinal) which would

Aristotle made a distinction between an intellect that makes everything and one that becomes everything. His wordings triggered a host of, often divergent, interpretations. Alexander's reading of *De anima*, III. 4–5 led him to qualify the initial stage of human intellect as “potential” or “material intellect”, seen as “only a disposition” in the human organism. Themistius, instead, paid attention to statements pointing in another direction: as the potential intellect does “not employ a bodily organ for its activity, is wholly unmixed with the body, and separate,” it should be viewed as an incorporeal substance.

Simplicius distinguished between the rational human soul, which is seen as individual, and the participated intellect. The latter, though connected to the soul as the source of its coherence, at the same time transcends the human soul. At a still higher level there is an unparticipated intellect.¹⁰ The rational soul may be said to exist on a number of distinct ontological and psychological levels. Simplicius distinguished between an unchanging “intellectus manens” and an “intellectus progressus”. The latter projects itself onto the external world, and it has two modes of being: potential being, and being perfected by its own “processio”.¹¹ On its highest level, the human soul is connected to the participated intellect, and it is capable of grasping the ideal forms by direct intuition.¹² On this level of undivided intellection, the rational soul may be identified with Aristotle's agent intellect. According to Simplicius, possible (or potential) and agent intellects are distinct phases or moments in the development of human rationality, rather than distinct faculties.

Apart from the existence of an intellect that can become everything, Aristotle commented on the situation in which the human intellect possesses a repertoire of thoughts.¹³ The human intellect in that condition is “potential in a certain sense,” because it is able to think through itself. Alexander and his Arabic followers applied the term intellect *in habitu* to this state. A further distinction was alluded to by Alexander: the intellect *in habitu* stands between pure potentiality and full actuality, and may be distinguished from the *actual* intellect.

allow us to conclude that the commentary on the *De anima*, attributed by direct and indirect tradition to Simplicius, is inauthentic. See Hadot 2002. For further discussion, see also Simplicius 1995, 1997, 2000.

¹⁰ Simplicius 1564, fols. 57^{va} and 58^{ra}; see also 63^{rab} and 64^{ra}.

¹¹ Simplicius 1564, f. 57^{va}. See Steel 1978, pp. 126–128, and 132.

¹² Simplicius 1564, f. 63^{rab}.

¹³ See, for example, *Ethica Nicomachea*, IX.4, 1166a22–25.

Alfarabi¹⁴ and Avicenna¹⁵ recognized still another stage, which they called the *acquired* intellect and identified with the intellect *from without* which is mentioned in *De generatione animalium*, II.3. Thus, the acquired intellect actually exists, it enables the intellect of man to grasp the first principles of thought and science, and it establishes the *habitus* within the material intellect. It is the factor by which the potential intellect is led from potentiality to actuality.

Thus, the Arabs established a link between the active intellect, which Alexander construed as a transcendent being (ever-thinking cause of the universe) and the final stages of human intellectual activity. More precisely, Alfarabi, Avicenna, and Averroes¹⁶ integrate the active intellect and human potential intellect into broader cosmic schemes. The physical universe comprises celestial spheres, in which the stars and planets are embedded, and a sublunar world, around which the spheres rotate. A first supreme being consisting in pure thought (*Metaphysics*, XII), and hence an intellect, presides over the entire cosmos; followed by other beings consisting in pure thought, that is to say, other intellects—or, as they are conventionally termed, intelligences—which have the function of maintaining the celestial sphere in motion. The active intellect, the cause of actual human thought, stands at the end of the chain of supernal intelligences. In Alfarabi and Avicenna,¹⁷ the intelligences, including the active intellect, are brought into existence through a series of eternal emanations initiated by the First Cause; and Alfarabi and Avicenna understand that the chain of emanations extends to the celestial spheres and brings them into existence as well. All three philosophers locate the human potential intellect immediately after the active intellect in the descending order of existence.¹⁸

As is well known, Averroes' position on the material intellect is essentially different from those of earlier commentators. Davidson has argued that at various times Averroes embraced at least four positions on the

¹⁴ Latin psychological texts are in Alfarabi 1638, 1892 and 1929. For discussion, see Davidson 1972; Hammui 1928; Bertman 1970; Davidson 1992.

¹⁵ Relevant texts are Avicenna 1968–1972, 1977–1980, 2002. For discussion, see Rahman 1952; Bertola 1972; Lee 1981; Davidson 1992; Hasse 2000; Acar 2003.

¹⁶ Relevant texts are Averroes 1562–1574, 1949, 1953. For discussion, see Bazán 1981; Hyman 1981; Davidson 1986 and 1987; Ivry 1966 and 1991; Endress-Aertsen 1999.

¹⁷ In the final stage of his thought, Averroes rejected emanation; for discussion of the development of Averroes' thought on active intellect and emanation, see Davidson 1992, pp. 220–257, 351–356.

¹⁸ See Davidson 1992, p. 4.

human material intellect,¹⁹ but his reconstruction is seriously questioned by Geoffroy.²⁰ For present purposes, it can be stated that, following Alexander and Avempace, he set out with a material intellect that is a disposition or preparation of the corporeal forms (not of the body, as Alexander held) and concluded in the Long Commentary on the *De anima*,²¹ where both Alexander and Avempace are refuted, with the view of the material intellect as an eternal, unique substance that joins man from without.

Alfarabi, Avicenna, and Averroes ascribed additional functions with a religious coloring to the active intellect. They recognized a role for the active intellect in human immortality, and they envisioned a crowning human state in which human intellect enters into *copulation* or *conjunction* with the active intellect. Both doctrines were suggested in Aristotle's works.²² Aristotle further tantalized his readers with the promise: "Whether or not the intellect can, when not itself separate from [spatial] magnitude, think anything that is separate has to be considered later."²³ This passage suggests the possibility of having incorporeal beings as objects of thought, that is to say, of the human intellect thinking incorporeal beings in taking hold of their form. Alexander, despite the naturalistic strand of his psychology, maintains that human material intellect can have incorporeal beings, and the active intellect in particular, as objects of thought. By consequence, human immortality is strictly linked to this stage of knowledge. Themistius also restricts human immortality to the intellectual parts of the soul and makes it contingent to the human intellect's relationship with the active intellect.

In Alfarabi, the human intellect passes through three stages: material or passive intellect (characterized as a disposition), actual intellect (the active intellect allows the grasp of first principles and the construction of a corpus of intellectual thought) and acquired intellect. When man reaches the latter level, the intellect separates itself from the body and

¹⁹ Davidson 1992, pp. 258–298.

²⁰ M. Geoffroy, "Introduction" to Averroes 2001, pp. 43–81. Cf. Averroes 1985; Averroes 1994; Elamrani-Jamal 1997; and Ivry 1999.

²¹ A modern edition of the surviving Latin text is in Averroes 1953. For further discussion, see Libera 1994; Taylor 1996, 1998, 1999, 2004, and 2005.

²² See *Metaphysica*, XII.3, 1070a26: "Presumably, it is impossible for the entire [soul] (...) to survive." *De anima*, II.1, 413a4–6: "Any part of the soul whose actuality is also the actuality of a part of the body will be plainly inseparable from the body." *De anima*, I.4, 408b18–19: "The intellect apparently does not perish." Cf. *De anima*, III.5, 430a22–25.

²³ *De anima*, III.7, 431b17–19.

lower parts of the soul, and the active intellect becomes its form. Human intellect enters in conjunction with the active intellect and enjoys felicity.

In Avicenna's view cogitation prepares the human intellect for receiving the forms emanated by the active intellect. After man has reached the stage of intellect *in habitu*, the cogitative faculty has the task of preparing the soul for receiving the cognitive contents from the active intellect's emanation.²⁴

In Alfarabi, the acquired intellect is the culminating stage of human intellectual development.²⁵ In Avicenna, by contrast, conjunction and acquired intellect are quotidian events: the soul is in conjunction with the active intellect whenever a man thinks an actual thought. Thus, conjunction is not the result, but the cause of attaining acquired intellect. However, Avicenna also uses the term "acquired intellect" in a narrower sense: the soul has a full repertoire of thoughts and can think them at will, without depending on outer and inner senses. A similar soul will enjoy felicity after death.²⁶

In his Long Commentary on *De anima*, Averroes explains that the eternal active intellect and the corpus of human theoretical thoughts meet on the common ground of the material intellect. As an individual man's corpus of theoretical thoughts grows, the connection of the active intellect with the man's imaginative faculty likewise grows.²⁷ At the culmination, the active intellect 'conjoins' with man actually, and man becomes "like unto God inasmuch as he too has become all things in a certain manner and knows them in a certain manner."²⁸ Conjunction is achievable during the lifetime of the body and it is a warrant for human immortality. Averroes also rules out the immortality of non-intellectual parts of the soul; the only aspect of man capable of immortality is the material intellect.

The massive inflow of Arabic and Aristotelian philosophical and scientific texts in the twelfth and thirteenth century was a source of radical doctrinal innovation for Western psychology and epistemology. Until the twelfth century, philosophical psychology was mainly based on Augustine; the Bible, Boethius, and patristic sources, possibly supplemented

²⁴ Avicenna 1968–1972: II, book V, ch. 5.

²⁵ Alfarabi 1929; Davidson 1992, p. 94.

²⁶ See Avicenna 1968–1972: II, pp. 128, 139–153.

²⁷ For the role of the inner senses, see Di Martino 2008, pp. 41–59.

²⁸ Cf. Averroes 1953: III, t/c. 36, p. 501.

by a rather defective acquaintance with Galen and the *Corpus Hippocraticum*,²⁹ completed the conceptual horizon of twelfth-century psychological writings. To be sure, the important medical works translated from the Arabic by Constantine of Africa in the latter half of the eleventh century, provided new impulses for theoretical psychology,³⁰ and also the new translation of Nemesius of Emesa's *De natura hominis* by Burgundio of Pisa (1155–1159) elicited some psychological discussions.³¹ Yet, the systematic focus of psychological treatises remained restricted mostly to anatomo-physiological or theological problems.³² In Peter Lombard's authoritative textbook, the domain of anthropology is limited to man and his supernatural vocation.³³

The twelfth and thirteenth-century translations of Aristotle's and Avicenna's writings provided new paradigms for philosophical psychology, significantly different to those originating with Augustine or Boethius.³⁴ Early thirteenth-century psychology was heavily influenced by Avicenna, whose *De anima* blurred the linguistic and conceptual contrasts between Peripatetic and Neoplatonic psychologies.³⁵ In fact, the spread of Avicenna's views strengthened prevailing spiritualistic tendencies in psychology, in addition to furnishing it with a robust philosophical foundation. And especially during the first decades of the thirteenth century,

²⁹ Psychological investigations in the Early Church were largely dominated by disputes concerning the (im-)materiality of the human soul. Tertullianus, Hilarius, and others presented a materialistic view of the soul, which was challenged by Origen, Gregory of Nyssa, and Claudianus Mamertus (5th-century Platonist, author of *De statu animae*, ed. G. Engelbrecht, Vienna 1885). Complicated developments originated from the fact that many Neoplatonic philosophers, like Iamblichus, Proclus and Philoponus, supposed a material, 'spiritual' vehicle for the human soul. For an analysis of disputes on the nature of the human soul, see Lottin 1942, p. 391 f.; Verbeke 1982.

³⁰ This is evident in William of Saint-Thierry, *De la nature du corps et de l'âme*; cf. Guillelmus a Sancto Theodorico 1988, "Introduction", p. 9f.

³¹ G. Verbeke, "Introduction", in Nemesius 1975.

³² Cf. also Aelred de Rievaulx 1971. For a sample of the tenor of pre-Peripatetic, medieval psychology, see also the pseudo-Augustinian *Liber de spiritu et anima*, in PL, vol. 40, cols. 779–832, which consists of a rather unsystematic compilation of passages from various authors, including Augustine, Boethius, Cassiodorus, Isidore, Beda, Alcuinus, Hugh of Saint Victor and Isaac de Stella (†1169). For discussion of the twelfth-century psychology, see also Michaud-Quantin 1960.

³³ Cf. Michaud-Quantin 1960, pp. 407–409.

³⁴ See also Verbeke 1982, p. 57. Moreover, after the translation of Avicenna's works, psychology will be more clearly distinguished from ethics; cf. Michaud-Quantin 1960, p. 412.

³⁵ Neoplatonic commentaries already emphasized Aristotle's alleged belief in the immortality of the soul, unwittingly providing him with a patent of acceptability for Christianity.

when Avicenna's thought was at the centre of philosophical discussion, the immediate and most evident result of this influence is a markedly spiritualistic interpretation of Aristotelian psychology and epistemology.³⁶ The supervening publication of Averroes' writings brought about only marginal changes in this doctrinal framework, because the Commentator, in discussion with Alexander³⁷ and other predecessors, was chiefly formulating arguments purporting to show that the intellect is not a "virtus in corpore."³⁸ Thus, the newly discovered Peripatetic philosophy, especially in the interpretation provided by Arabic commentators, did not so much supersede prevalent tendencies, but actually reinforced the then existing forms of psychological theorizing which was cast in an Augustinian mould.

The theories of Averroes became known in Catholic Europe during the first decades of the thirteenth century, but they were not immediately understood.³⁹ In 1256 Pope Alexander IV instructed Albert the Great to investigate Averroes' teaching on the unity of the intellect. In Paris, Siger of Brabant expounded on Averroist theories which were attacked by Thomas Aquinas,⁴⁰ and in 1270 Etienne Tempier, the Bishop of Paris, condemned several errors arising from Averroist teaching.⁴¹ After 1277, Averroism ceased to be taught in the University of Paris, though it infiltrated again in the fourteenth century and survived in Italy until the Renaissance.

³⁶ Since Gilson's epoch-making essay, this doctrinal tendency is known as "augustinisme avicennisant".

³⁷ In the thirteenth century, Alexander of Aphrodisias was principally known through the writings of Boethius and Averroes, although some of his works had already been translated, namely *De intellectu* and *De sensu et sensato*. Cf. Théry 1926 and Cranz 1960. For discussion, see also Sharples 1987.

³⁸ According to Gómez Nogales 1976, an excessive polemical disposition against Alexander led Averroes to the inevitable, but after all unwanted thesis of the uniqueness of the human intellect. On this basis, Gómez Nogales draws the conclusion that Averroes was not an 'Averroist'. R.A. Gauthier, "Préface" Thomas Aquinas 1984, p. 221*f, accepting this thesis, deems that 'second Averroism'—namely, the monopsychistic interpretation of his psychology—is an invention of theologians, or at least the result of a biased reading. I do not share this interpretation. Nonetheless, a fundamental ambivalence can be traced in Averroes' texts, which occasionally seem to presuppose the unity of the human soul, and then the uniqueness of the intellect. For further discussion, see Bazán 1985, pp. 529–531.

³⁹ Notice that during the period of the so-called 'first Averroism', Averroes' *De anima* commentary was not interpreted as defending the uniqueness of the human intellect; cf. Gauthier 1982.

⁴⁰ Mahoney 1973–1974; Bazán 1974. For Siger's views, see also section 5.

⁴¹ Hissette 1977 and 1980; Bianchi 1990.

Following bishop Tempier's condemnation in 1277, many theologians under Augustinian banners sought to restrain the naturalist encroachments of Aristotelian psychology. The condemnation weighed heavily on university life for some decades, the tension reaching a peak with the exile of Giles of Rome from the theological faculty in Paris, between 1278 and 1285.⁴² Godfrey of Fontaines' hesitation to take a stand on the question of angelic presence in space in 1296 is another case in point.⁴³

Latin Averroism re-blossoms during the first decades of the fourteenth century,⁴⁴ taking on the specific form that would remain for some centuries. By the end of the fifteenth century, Renaissance authors carried out a profound revision of medieval interpretations of the Commentator, taking advantage of more sophisticated philological tools and new information on the history of Peripatetic psychology. One should notice, however, that the detailed style of argumentation employed by many fourteenth-century Averroists may be viewed as a prelude to the analytical way of interpreting Aristotle's psychology provided by many representatives of the School of Padua.

2. *The Context of Nifo's Doctrinal Activity*

Renaissance discussions of psychology were largely continuous with traditional medieval assumptions, problems and terminology. There were, however, some important differences in outlook and approach, due principally to changes in the interpretation of Aristotle, his Arabic commentators, the Scholastic authorities, and Peripatetic philosophy in general.

In the second half of the fifteenth century, many classical philosophical works, which had until then been unknown, were discovered, translated and published, especially works by (neo-)Platonic and Hellenistic writers. This rediscovery had its effect on the interpretation of Peripatetic philosophy, as numerous non-Aristotelian doctrines and views found their way into commentaries on Aristotle. During the same period, the invention of printing made the Greek Aristotle available to a large audience of scholars. New philological tools and techniques were developed for interpreting the ancient texts. At the same time, philosophers at Northern

⁴² Cf. Aegidius Romanus 1985; Hocedez 1932; Hissette 1980, pp. 242–247.

⁴³ See Godefridus de Fontibus 1935, q. 4, p. 221.

⁴⁴ For John of Jandun and his school, see Brenet 2003 and Brenet (ed.) 2007.

Italian universities came to highlight the differences between Aristotelian philosophy of mind and theological psychology, as becomes clear from the controversy about the immortality of the human soul, which developed at the University of Padua.

Psychological speculation during the Italian Renaissance was strongly influenced by the conceptions of medieval masters. The works of Arabic authors and their Latin followers, weighed heavily on the Northern Italian disputes.⁴⁵ Most singular in this respect was the position of Averroes. Alessandro Achillini believed that Averroes had given the only genuine interpretation of Aristotle; at the same time, however, he refused to accept this interpretation because it was incompatible with Catholic faith. Niccolotto Vernia and Nifo started out as regular Averroists, but later in their career, after the Barozzi enactment of 1489,⁴⁶ they came to reject Averroism. Yet, even then Nifo apparently retained Averroes' psychology on issues that did not acknowledge the immortality of the soul. From the late 1490s onward, however, we find him formally endorsing many un-Averroistic theories.

Scholastic theologians and philosophers continued to be authoritative points of reference.⁴⁷ At the University of Padua, for example, two chairs were founded for systematic research into the metaphysics of Thomas Aquinas and Duns Scotus.⁴⁸ Another writer of influence was Albert the Great,⁴⁹ whose work was intensively studied at the time, and whose doctrines were praised by representatives of the Faculties of Arts. The views of William of Ockham significantly shaped the psychology of Alessandro Achillini and Nifo.⁵⁰ At the same time, the works of Giles of Rome, John Baconthorpe and Gregory of Rimini became available in print, and were much thought of in philosophical circles.

Medieval psychological speculation had in large part depended on the *De anima* translation by William of Moerbeke. During the Renaissance, this translation remained the key tool in matters psychological, determining the terminological and conceptual framework for discussion.⁵¹

⁴⁵ For Jandun's authority, cf. Mahoney 1986a. For Siger in the Italian Renaissance, see Nardi 1945, and Nardi 1958, pp. 313–319.

⁴⁶ See *infra* and section 3.

⁴⁷ See Mahoney 1974, 1978a, and 1980.

⁴⁸ Mahoney 1974 and 1978a.

⁴⁹ Mahoney 1980; cf. Federici Vescovini 1981.

⁵⁰ For Achillini, see Matsen 1974 and 1975. For Nifo, see, for example, *De intellectu*, fols. 46^{vb}–47^{ra}.

⁵¹ Regarded as an exclusively technical philosophical treatise, *De anima* did not arouse

An important flaw in the history of psychological discussions at Padua was caused by the controversy on the immortality of the human soul, which led to the episcopal condemnation of 1489.⁵² This enactment did not succeed in restraining philosophical debate altogether; yet, it led to significant changes in the philosophical outlook of many writers. Nicoletto Vernia⁵³ and Agostino Nifo,⁵⁴ for example, publicly denounced their earlier view that Averroes was the most authoritative interpretator of Aristotle's psychology. However, as said before, this did not mean that they gave up all (allegedly) Averroistic doctrines.

In order to develop a more complete insight into of Nifo's views, it is necessary to analyse them in terms of a more comprehensive frame of reference. As intimated earlier, the influence of Neoplatonic commentators on Aristotle caused sharp differences within the Aristotelian camp, dividing it into orthodox Averroists, Alexandrists, anti-Averroists, Simplicians, and so forth.⁵⁵ And although the Academy of Florence and the Studio Patavino developed along apparently independent lines, mutual contacts and influences can be traced at an epistemological level. Moreover, the texts of Plato and Plotinus, like those of Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, were rarely included in university curricula; yet, they were commonly invoked in discussions of man's cognitive functions.⁵⁶

the interest of humanist philologists. No critical edition of it was published comparable to that of *Poetics*, *Rhetorics*, or *Nicomachean Ethics*, for example. Translations by others were either rarely used, such as that by George of Trebizond, or, even when they were widely used and often reprinted, such as the translation by Argyropoulos, they failed to replace William's terminological apparatus. See Cranz 1976, pp. 360–362. On the philological Aristotle translations of Bessarion, Gaza, and Lefèvre d'Étaples, see also Schmitt 1973, pp. 168–169.

⁵² For Bishop Pietro Barozzi's edict, see Gilson 1960, and Lucchetta 1979, p. 113 f.

⁵³ By September 18, 1492 Vernia completed a treatise against Averroes' doctrine of the unity of the intellect. It was given ecclesiastical approval in 1499, but it was only published in 1504 after Vernia's death. In the treatise Vernia asserts against Averroes and Jandun that Aristotle did maintain that rational soul is the true form of the human body, and that soul is multiplied according to the number of the bodies. See Vernia 1505 and Mahoney 1968, p. 271.

⁵⁴ See section 4.

⁵⁵ It is hard to distinguish between 'pure' currents or schools, however; see, for instance, Mahoney 1968, for two diametrically opposed views on Alexander.

⁵⁶ See Mahoney 1982, pp. 170–171, for Vernia's and Nifo's acquaintance with Ficino's translations.

3. *The Shift to Anti-Averroism*

Although the Paduan bishop Pietro Barozzi⁵⁷ (1441–1507) and the local Inquisitor Martino da Lendinara⁵⁸ banned further public discussion of the Averroist doctrine on the unity of the intellect, in a decree issued in 1489,⁵⁹ classroom lectures were not affected. Indeed, the decree did not eliminate further interest in the works of Averroes, as can be seen from the fact that Nifo subsequently published a complete edition of the works of Aristotle and Averroes in 1495–1496.⁶⁰ In the 1490s, Nifo wrote several of his major works: a commentary on Averroes' *Destructio destructionis* (begun in 1494, completed in 1497), the first version of his *De anima* commentary (completed in 1498, published in 1503), and *De intellectu*. In the first two works, Nifo still endorsed Averroes' interpretation of Aristotelian psychology.⁶¹ *De intellectu*, by contrast, which had been completed in 1492, was severely revised in an anti-Averroistic sense for the 1503 edition.⁶² The first version of the commentary on *De anima* was not revised until 1520 (published in Venice, 1522). Apparently, Nifo changed his mind on the Averroist interpretation of the soul's immortality in the late 1490s, probably between 1498 and 1503.

The early *De anima* commentary was written at the time Nifo composed *De intellectu*; it was not (immediately) revised as thoroughly as the latter, however. At the turn of the century, Nifo no longer wanted to publish it, because he had changed his mind on many questions, in particular on individual immortality.⁶³ In the past, Bruno Nardi questioned Nifo's veracity concerning the chronology of his writings, suggesting that Nifo tried to gloss over his earlier Averroism and to disguise the actual date

⁵⁷ Pietro Barozzi (Venice, 1441—Padua, 1507), was bishop of Padua from 1487 till his death. Biographical information is in Dondi Dell'Orologio 1817, diss. IX, pp. 66–90, 113–148.

⁵⁸ Nardi 1958, pp. 98, 101, and 155.

⁵⁹ See Ragnisco 1819, pp. 8–9.

⁶⁰ See Aristoteles-Averroes 1495–1496.

⁶¹ As Mahoney has shown, one of Nifo's motives for publishing his commentary of Averroes was apologetic, namely, to face the many questions directed against Christianity by Averroes and to analyze the arguments of the philosophers so that they might be shown to lack substance. See Averroes-Nifo 1497, fol. 2^v. See also Hasse 2004, pp. 455–461.

⁶² In *De intellectu*, Nifo frequently referred to his previous Averroism. See, in particular, book II, chs. 9, 15, 17, 20, 21; book III, chs. 24 and 25; and book IV, ch. 10.

⁶³ See the dedicatory preface to the second edition of his *De anima* commentary (finished in Pisa, 1520, printed for the first time in Venice 1522).

on which he renounced it.⁶⁴ In particular, Nardi did not believe Nifo's claim that *De intellectu* was already finished in 1492. Mahoney, however, showed that Nifo's radical change on the issue of personal immortality occurred after he had learned Greek, enabling him to read Aristotle in the original language.⁶⁵ He argued that for this reason Nifo's protestation, that he did not want the *De anima* commentary to be published, should be believed. Nifo simply did not wish for a publication not representative of his actual position. However, Nardi's utmost intention was to underscore Nifo's attempt to ante-date *De intellectu*; this was his main reason for not believing Nifo's later claim (in the preface of the 1522 edition of the *De anima* commentary), that in 1503, he had not wanted the early *De anima* to be published.⁶⁶ For present purposes, it is sufficient to date Nifo's 'conversion' between 1497 and 1503.⁶⁷

4. Sources of *De intellectu*

In *De intellectu*, Nifo draws on a vast number of different sources, discussing a broad range of theories and quoting countless writers. A sample may be found in book I, where he referred to, among others, Alexander of Aphrodisias, Plato, Plotinus, Socrates, Hermes Trismegistus, Macrobius, Avicenna, Albert the Great, Cleanthes, Zeno, Cicero, Ptolemy, Sallustius, Epicurus, Averroes, Themistius, Gregory of Nyssa, Augustine, Gregory the Great, John Damascenus, Thomas Aquinas, Dominicus Gundisalpinus, Origen, Porphyry, Avempace (or Abubacher), Parmenides, Melissus, Xenophanes, Theodorus of Asine, and Nemesis of Emesa.

Nifo's work was also marked by the negative aspects of the humanist approach in philosophy. Time and again, his vast erudition stood in the way of a clear and lucid argumentation. The uninhibited display of learning often made it difficult for him, as it now makes it difficult for us,

⁶⁴ Nardi 1958, p. 286, note 13.

⁶⁵ Cf. for example, what Nifo says in his commentary of Averroes' *De animae beatitudine*, in Nifo 1508, f. 5^v: "Ego plures rationes scripsi contra hoc [i.e. the interpretation of Jean Jandun] in libro de intellectu, licet antequam graecam linguam gustarem, crediderim illam non tantum fuisse positionem Averrois, sed Aristotelis, et ita scripsi in pluribus locis. Nunc vero aliter sentire cogor."

⁶⁶ Mahoney 1970; cf. Mahoney 1971b, pp. 130–131.

⁶⁷ For the chronology of his psychological works, see Mahoney 1968, p. 268; Mahoney 1970, pp. 452–455; Mahoney 1971, p. 127; Lohr 1988, p. 282 f.

to determine his own philosophical position.⁶⁸ Furthermore, Nifo frequently draws on various authors—Albert the Great and Marsilio Ficino are cases in point—and incorporates their ideas into his own position, often without any admission of being indebted to them. Frequently, what is attributed to other authors appears to have been actually taken from their texts. This has an extra consequence: time and again, Nifo happens to cite authors which were cited by earlier sources and of whom nothing is known.⁶⁹

Nifo's sources in *De intellectu* can be classified in two main groups. A first group of more or less famous authors of mainly Greek and Latin classics, mostly historians and literators, merely illustrating views and opinions that are not essential to Nifo's theorizing or the formulation of his doctrinal positions. A second group includes authors and systematic texts that are of tantamount importance for the development of his own views, and which can be subdivided into 1. Aristotle and the Greek commentators, including Alexander, Themistius, and Simplicius; 2. Arabic commentators, featuring Averroes; 3. the so-called Latins, that is, medieval authors, in particular Albert the Great, Thomas Aquinas, Giles of Rome, Siger of Brabant and John of Jandun; 4. Plato and Neoplatonics, featuring Plotinus and Marsilio Ficino; 5. contemporary authors, such as Nicoletto Vernia and Alessandro Achillini. The role of some exponents of group two and three begs further elucidation.

As stated earlier, Nifo dissociated himself from the Averroist interpretation of Peripatetic psychology after the ecclesiastical enactment of 1489, in particular with regard to the position of the individual soul and its immortality. The dissociation did not take place immediately, however, but came about gradually during the 1490s.⁷⁰ The dismissal of Averroes as authoritative commentator had far-reaching consequences for other psychological and epistemological issues as well—a fact that was noted by Nifo himself.⁷¹ Still, Averroes remained an important point of reference in Nifo's psychology: many of the Commentator's followers were attacked with arguments derived from Averroes' own writings. This holds in particular for John of Jandun.

⁶⁸ See also Garin 1978: II, p. 536; Kessler 1988, pp. 496–497.

⁶⁹ The Stoic Protinus in Albert the Great's *De natura et origine animae* is a case in point. See Nifo 1554, bk. I, ch. 9, fol. 5^v.

⁷⁰ See section 3.

⁷¹ See Nifo 1554, bk. V, ch. 41; see also fols. 24^{rb}, 17^{vb}, 30^{r-v}, and 37^{ra}. For discussion, see below section 7.

In his works Nifo repeatedly admits that he had at one time been a follower of Jandun's interpretations.⁷² But his later rejection, as of 1497, is unmistakable.⁷³ In the same year, Nifo reveals that his sole motive for writing *De sensu agente* was to refute Jandun, and as a proper title for the work he suggests *Tractatus de errore Joannis de sensu agente*.⁷⁴ Already two characteristic stances of Nifo's philosophising are to be found in this early work, namely his respect and reverence for the authority of Albert the Great⁷⁵ and his opposition and scorn for John of Jandun. It is noteworthy that, while Nifo judges Albert's views to be worthy of an attempted gloss, he refuses to gloss Jandun.⁷⁶ However, the very phrasing he adopts betrays his close knowledge of Jandun's writings. Also in *De intellectu*, Jandun's views are frequently discussed and most of the time harshly criticized. He rejects Jandun's conception of the intellective soul as essentially composed of the agent intellect and the possibile intellect.⁷⁷ He attacks Jandun and other medieval authors for having attributed to Aristotle and Averroes the doctrine of intelligible species.⁷⁸ He rejects Jandun's view that the operational unity of man and possible intellect is to be explained by a phantasm causing an intelligible species in that intellect.⁷⁹

Nifo displays also a vivid interest in the works of Thomas Aquinas⁸⁰ and Giles of Rome.⁸¹ Duns Scotus is not mentioned in *De intellectu*, but some of his views are (indirectly) discussed.⁸² In book III, he appears to

⁷² See, for example, Averroes-Nifo 1497, fols. 19^r, 52^r; Nifo 1554, bk. II, ch. 17, fol. 21^v. For discussion, see Mahoney 1971a; Mahoney 1976; Mahoney 1986a.

⁷³ Averroes-Nifo 1497, fol. 84^r.

⁷⁴ Averroes-Nifo 1497, fol. 129^r. For general discussion of this issue, see Pattin 1988.

⁷⁵ See, in particular, Nifo 1554, bk. IV, ch. 14, fol. 38^r: "Albertus autem Latinorum primus."

⁷⁶ Mahoney has shown that the attitudes which he shows toward them in his early works (*De sensu agente*, commentary on *Destructio destructionum*) will reappear in many of his later works and will dominate much of his thought. In like fashion, Nifo's emphatic rejection of any sort of real distinction, whether it be between essence and existence or between psychological faculties, and his adoption of a distinction according to the mode of our reasoning, which were to be identifying characteristics of his later philosophy, are already prefigured in his early opusculum. Cf. Mahoney 1971a, p. 142.

⁷⁷ Nifo 1554, bk. I, ch. 4.

⁷⁸ Nifo 1554, bk. V, chs. 5, 7–9.

⁷⁹ Nifo 1554, bk. V, ch. 16. For discussion, see Mahoney 1986a, pp. 470–471; Spruit 1995, ch. VII, section 3.

⁸⁰ Thomas is mentioned in Nifo 1554, bk. I, ch. 3, fol. 1^v: "Thomas expositor integerrimus Aristotelis"; cf. bk. I, ch. 16, fol. 8^v: "Primus Latinorum expositor, Thomas scilicet". See also bk. II, ch. 17, fol. 16^r.

⁸¹ Nifo 1554, bk. I, ch. 3, fol. 1^v.

⁸² Cf. Nifo 1554, bk. I, chs. 7–10, where the opinion of those who view the immortality

accept a modified version of Aquinas's theory of individuation.⁸³ However, unlike Thomas, Nifo expresses a lack of interest in whether the agent and potential intellects are distinct from one another and prefers instead Albert the Great's conception of the soul as a 'potestative whole'.⁸⁴ As opposed to Aquinas, he maintains that we can have intuitive knowledge of the separate substances in this life, that is, through their essences.⁸⁵ He shows a special interest in the arguments and authorities against the unity of the intellect as found in Aquinas's *De unitate intellectus*. However, against Aquinas and on the basis of Ermolao Barbaro's translation of Themistius, he argues that Themistius in fact maintained the unity of the intellect and the rational soul, and that Averroes correctly recounted his position. Although Nifo's major assault on Averroes, which emphasizes the moral harm of his doctrine, is constructed from ideas borrowed from Ficino, Nifo appears to depend on Thomas's *De unitate intellectus* for his argument that Averroes' doctrine destroys the principles of natural philosophy.⁸⁶

Nifo appears to be the first Aristotelian commentator of the Renaissance who in detail compares the Platonics, especially Plotinus, to both Themistius and Simplicius and also to Averroes. However, his remarks about Platonics, and even about Plato, are often inspired by statements that can be found in the works of Albert.⁸⁷ From his early writings in the 1490s, the commentaries on Averroes' *Destructio destructionum* and Aristotle's *De anima*, down to his late humanistic *De pulchro et amore*, Nifo also shows a strong interest in the writings of Marsilio Ficino. Nifo was directly acquainted with Ficino's translations of Plato and with his translations and commentaries of Plotinus' *Enneads*.⁸⁸ In *De intellectu*, book I, Nifo presents the Platonic "demonstrationes" for the immortality of soul as Plotinus's, but in fact they are derived from Ficino's commentary on the *Enneads*.⁸⁹ Later, he compares Plotinus with Themistius and attributes to both of them the doctrine that there is a single rational soul

of soul as neutral issue is discussed. Cf. bk. I, ch. 17, fol. 9^r, where he mentions the concept of "haecheitas"; cf. Mahoney 1978a, p. 222.

⁸³ Nifo 1554, bk. III, ch. 32, fols. 34^v–35^r.

⁸⁴ Nifo 1554, bk. IV, ch. 24, fol. 41^v.

⁸⁵ Nifo 1554, bk. VI, ch. 66.

⁸⁶ Nifo 1554, bk. II, ch. 19; III, chs. 20, 27–29.

⁸⁷ See, for example, book I, ch. 8. For discussion, see Mahoney 1992, pp. 180–181.

⁸⁸ See Mahoney 1986b.

⁸⁹ Nifo 1554, bk. I, ch. 8.

for all men which extends an ‘animation’ into individual human bodies.⁹⁰ Nifo’s debt to Ficino is particularly evident in his discussion of the unity of the intellect, in particular in the appeal to the freedom of the individual soul’s will and the stress on the moral harm of denying immortality.⁹¹

As far as Nifo’s contemporaries are concerned, Alessandro Achillini needs to be mentioned. His *Quolibeta de intelligentiis*, which was first published in 1494 (that is, between the first draft of Nifo’s *De intellectu* in 1492 and its final publication in 1503) shows a remarkable affinity with Nifo’s work, not only as to the issues discussed and the ideas entertained, but also in terminology,⁹² argumentative strategy and the style of philosophical reasoning.⁹³ The following issues deserve specific attention: Achillini’s view of the realm of intelligences and their relation with God and the human intellect(s),⁹⁴ his relation to Averroes (rejected on central issues, but seen as a fundamental philosophical authority), the motivation of his rejection of intelligible species,⁹⁵ his theory of human felicity, consisting in knowledge of God and the separate substances, and his distinction between abstractive and intuitive knowledge of the separate substances.⁹⁶

As is clear from the considerations mentioned before, it is problematic to assume that Nifo rejected all of the Commentator’s tenets, even if he expressly said so. Equally problematic is the claim that Nifo substituted Averroes with Greek commentators and Scholastic authorities,⁹⁷ without specific regard to the issues involved. Finally, it would be a serious mistake to take Nifo’s (incidental) praise for Thomas Aquinas⁹⁸ as a sign either that Thomas is the prime authority in this work or that Nifo has become a Thomist.

⁹⁰ Nifo 1554, bk. I, ch. 7, and bk. III, ch. 12. See Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23; cf. Ficino’s commentary on Plotinus, *Enneades*, I.1.1 and 7, in Ficino 1576, pp. 1548–1549, 1551–1552.

⁹¹ Cf. Nifo 1554, bk. III, ch. 28.

⁹² See, for example, the specific terms “felicitari” and “felicitabilis/felicitabilitas” in Achillini 1545, *Quolibetum* IV, fols. 16^{vb}–17^{ra}, and Nifo 1554, bk. VI, fols. 53^{vb}, 55^{rb}, 59^{ra}, 59^{va}, and 61^{ra}.

⁹³ Here not only the all-pervasive syllogistic reasoning should be mentioned, but also the use of thought-experiments; cf. Nifo 1554, bk. V, ch. 8, and *Quolibetum* IV, in Achillini 1545, f. 18^{vb}.

⁹⁴ See, in particular, Achillini 1545, *Quolibeta* I and IV.

⁹⁵ In Achillini 1545, *Quolibetum* III; cf. below, section 6, and the notes to bk. V, ch. 41.

⁹⁶ In Achillini 1545, *Quolibetum* IV.

⁹⁷ This is the opinion of Mahoney 1980, p. 551, and of Kessler 1988, p. 498. See also Mahoney 1982, pp. 171–173; Mahoney 1974, pp. 279–280.

⁹⁸ See above.

5. Siger of Brabant's 'Lost' Works

As early as 1945, on the basis of Nifo's *De intellectu* Nardi argued for the existence of two unknown works by Siger of Brabant that had been lost in the meantime.⁹⁹ Siger is indeed explicitly quoted several times in *De intellectu*, and his works are introduced as a treatise *de intellectu*, "misso Thomae in responsione ad illum Thomae" and as a book *de foelicitate*. Let us now first take a closer look at these quotations.

1. In book III, ch. 18, Nifo refers to Siger's treatise *de intellectu* for the position that steers a middle course between Averroes and the Latins: the material intellect is not a material form and it is one for mankind, but nonetheless it informs the body in cooperation with the *cogitativa*.¹⁰⁰
2. In book III, ch. 26, Nifo reports Siger's view that the intellect is the form of individual men through the copulation of imagined intentions.¹⁰¹
3. In book VI, ch. 12, Nifo cites Siger's book *de foelicitate* for the view that human beatitude coincides with God.¹⁰²

⁹⁹ See Nardi 1945, pp. 13–38; Nardi 1958, pp. 313–320.

¹⁰⁰ Nifo 1554, fol. 30^v: "Sunt et alii viri in philosophia praeclari, qui voluerunt quasi mediare inter Latinos et Averroem, ut Suggestus contemporaneus Thomae in quodam *Tractatu misso Thomae in responsione ad illum Thomae*, qui opinatur cum Averroicis intellectum materiale esse formam perpetuam ex utroque latere, et quod non est forma materialis, hoc est educta de facultate materiae generabilis aut corruptibilis, et quod sit unus numero omnibus hominibus. (...) Et addit, nec potest intellectus informare materiam non informante cogitativa, quia non stat materia sine forma constituta in esse per eam, et non potest intellectus formare sine sua proxima dispositione et ultima quae est cogitativa. Propter quod inquit cogitativam ordinari intellectivam, quamvis cogitativa non sit forma generica, nec potest cogitativa informare materiam, non informante intellectu. (...) Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditatibus, propter quod intellectus materialis cum sit infima intelligentiarum erit ipsa ut individuum sua quidditas. (...) Intellectus ergo materialis erit individuus et singularis et per consequens non repugnat intellectum dare esse hoc, quamvis sit etiam quidditas universalis. Et sic individuum humanum ut Sortes habet esse hic ab intellectu, sed a materia divisa informabili cogitativa informante. (...) Ecce quomodo mediat inter Latinos et Averroem (...)."

¹⁰¹ Nifo 1554, fol. 32^v: "Ad secundam quaestionem Suggestus, vir gravis sectae Averroisticae fautor aetate expositoris discipulus Alberti, persolvit in suo *De intellectu* tractatu. Et imaginatur quod intellectus est aeternus, et natura humana est aeterna, et quod intellectus non est forma Sortis aut Platonis nisi per copulationem intentionum imaginatarum secundum Averroem." Subsequently, also Geronimo Taiapietra calls Siger a follower of Albert; cf. Taiapietra 1506, fol. A4^v.

¹⁰² Nifo 1554, fol. 55^r: "Ex his Subgerius vir gravis ac maximus Peripateticus et in

4. In book VI, ch. 21, Nifo attributes to Siger the view that if the human intellect is unable to grasp the intermediate intelligences, it is equally incapable of knowing God.¹⁰³
5. In book VI, ch. 49, Nifo refers again to Siger's *de intellectu* for the view that the copulation of the material intellect with man regards the latter's being.¹⁰⁴

Other explicit references to similar views of Siger's treatise *de intellectu* are to be found elsewhere in *De intellectu*¹⁰⁵ as well as in other works by

secta Averroica familiaris, in libro De foelicitate, dedit foelicitatem esse Deum, quoniam assumpta diffinitione illa pro maiori parte." Nardi 1945, p. 78, notes that the same view was held by Achillini, *Quodlibeta de intelligentiis*, q. IV, dub. 2: "utrum felicitas sit deus"; see Achillini 1545, fols. 16^{va}–17^{ra}.

¹⁰³ Nifo 1554, fols. 56^v–57^r: "Alij ut Subgerius et multi sui sequaces deducunt consequentiam ex parte earum. Et accipiunt primo, quod si intellectus potentiae non potest intelligere superiores intelligentias, illae non possunt intelligere Deum. (...) Secundo accepit Subgerius quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam, nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. Arguitur ergo. Nulla intelligentia quae non potest intelligere supremam, potest intelligere aliquam mediarum vel infimam secundum Averroem. Sed ex primo accepto nulla intelligentiarum potest intelligere superiorem. Ergo nec mediam vel aliquam infra primam. Ex his arguit intellectus potentiae non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum. Nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere mediam. Nulla mediarum potest intelligere mediam, ergo nulla potest intelligere se. Nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignoratae. Quoniam nulla potest intelligi ab aliquo intellectu quia vel a primo, vel ab infimo, vel a seipsis. Non a primo, quoniam nihil intelligit extra se, nec ab infimo, quia non intelligit illas, nec a seipsis. Ergo a nullo intellectu comprehenduntur. Et sic natura egisset ociose. Hoc dicit Subgerius in tractatu suo *De intellectu*, tertio loco inscripto, qui fuit missus Thomae, pro responsione ad tractatum suum contra Averroem." Nardi 1958, p. 314, proposes a correction stating that "*tertio loco inscripto* potrebbe intendersi di un volume di scritti sigeriani, ove il *tractatus de intellectu* si trovasse trascritto al terzo posto fra altre opere dell'averroista belga." Cf. Steel 2001, p. 220.

¹⁰⁴ Nifo 1554, fol. 63^r: "Adest explicare tertium modum. Est ergo tertius modus copulationis qua copulatur intellectus materialis cum homine et apud Averroem est duplex, scilicet secundum naturam et acquisita ex placito. Et sensere quidam, ut Subgerius in tractatu *De intellectu*, quod copulatio intellectus materialis cum homine est secundum esse, quoniam intellectus constituit hominem in esse hominis apud eos secundum Averroem, ut declaratum est in libro predicto. Dicit enim Averroes in 3. *De anima* commento 20. in principio, quod intellectus materialis copulatur prius nobis quam intellectus agens. Et non potest loqui de copulatione secundum operationem, quoniam 3. *De anima* commento 36. dicit quod copulatio agentis cum homine prior est copulatione intellectus potentiae cum homine."

¹⁰⁵ Nifo 1554, fol. 58^r: "Haec sunt quae ex libello Subgerii viri gravissimi excipiunt, vel quaedam horum. Et nos labore nostro hoc modo declaravimus."

Nifo.¹⁰⁶ The same holds for the book *de foelicitate*.¹⁰⁷ Furthermore, Siger is cited with other (presumed) Averroists in Nifo's *De immortalitate animae*: "Suggerius et Rogerius uterque Bacconitanus ad Averrois mentem tradunt."¹⁰⁸ A similar, quite peculiar, 'group' appears in Nifo's commentary on *De anima*.¹⁰⁹ The "Rogerius" mentioned by Francesco Silvestri in his commentary on Aquinas' *Summa contra Gentiles*, concerning the knowledge of separate substances, is most probably to be identified again as Siger.¹¹⁰

Nardi also called attention to other texts and views which, according to him, were derived from Siger's works, such as the doctrine of the "semi-animae",¹¹¹ and the idea that God is the agent intellect of all intermediate intelligences.¹¹² He also distinguished other texts in Nifo that were inspired to Siger,¹¹³ or where Siger was mentioned.¹¹⁴ Eventually, Nardi even found further lost works by Siger that were referred to in still other works by Nifo.¹¹⁵ For present purposes we concentrate on the explicit quotes in *De intellectu*.

First of all, something needs to be said about the availability of Siger's works at the turn of the fifteenth and the sixteenth century. After his violent death, Siger became famous because Dante put him in line with

¹⁰⁶ Nifo 1508, I, t/c. 53, fol. 13^{rb}: "Suggerius in libro de intellectu, quem misit divo Thomae"; cf. II, t/c. 21, fol. 20^{rb}: "Suggerius vir in Peripatetica secta clarissimus: ut dicemus in libro de intellectu."

¹⁰⁷ In his *Dilucidarium Metaphysicarum quaestionum*; see Nifo 1559, fol. 81^{rb}.

¹⁰⁸ Nifo 1518, cap. 4, fol. 1^v.

¹⁰⁹ Nifo 1553, II, t/c. 32, fol. 83^{vb}: "(...) ut Rogerius et Suggerius uterque Bacconitanus, Thomaeque coetanei."

¹¹⁰ In Thomas Aquinas 1926, ch. 45, n° IV, 2, p. 119: "Alii, ut Rugerius in tractatu suo *de intellectu*, misso Beato Thomae pro responsione ad tractatum suum contra Averroistas, illam consequentiam, sic deducit. Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. Ergo sunt simpliciter ignoratae. Ergo natura otiose egit.—Probatur prima consequentia. Intellectus noster non potest intelligere Deum. Ergo nulla mediarum potest illum intelligere; quia, si non est Deus receptibilis in maximo receptivo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptivo illius generis. Ergo nulla mediarum potest intelligere mediam; et per consequens nec seipsam. Ergo sunt simpliciter ignoratae; quia neque sunt intellectae a primo intellectu, cum nihil intelligat extra se; nec a seipsis; nec ab intellectu nostro. Ergo sunt otiosae."

¹¹¹ Nifo 1554, bk. II, ch. 8, fol. 17^v. Cf. Nifo, *De immortalitate animae*, cap. 4; Nifo 1553, III, t/c. 5, fol. 159^{ra}. For discussion, see Nardi 1979, pp. 151–161.

¹¹² Nifo 1554, bk. IV, ch. 10, and bk. VI, ch. 27.

¹¹³ Nifo 1553, III, t/c. 14, fol. 171^{va}, on the knowledge of separate substances.

¹¹⁴ See his commentary on Averroes' *De substantia orbis*, in Nifo 1519, fol. 19^{va}.

¹¹⁵ Nardi 1945, p. 41, individuated a "de motore primo et materia celi", in Nifo's *De primi motoris infinitate*, cap. 9; the text is in Nifo 1526a. Nifo refers to this passage in his commentary on *Metaphysics*; cf. Nifo 1559, p. 323.

such illustrious minds as Albert the Great, Dionysius the Areopagite, and Thomas Aquinas in the fourth heaven described in the *Divina Commedia*.¹¹⁶ However, during the Renaissance no printed editions of his works were available, the first dating back to the twentieth century, while the now known manuscripts of Siger's psychological texts are held in Paris, Vienna, and Oxford.¹¹⁷ Nardi hypothesizes on the presence of Siger's works in the library of San Giovanni in Verdara,¹¹⁸ but it cannot be proved that Nifo was acquainted with that collection. Many of Siger's—then more famous—thirteenth century contemporaries had a rich manuscript tradition and became available in print in the early days of the printing press, such as Bonaventure and Thomas Aquinas, but in general they do not make any explicit references to Siger or to his works.¹¹⁹

Nardi's hypothesis of Siger's lost works has been accepted by several scholars,¹²⁰ but in a 1987 note Adriaan Pattin formulated serious objections to the very existence of these treatises.¹²¹ His arguments can be summarized as follows. First, already during the fourteenth century Jandun, in his commentary on *De anima*, uses the title *De intellectu* as an equivalent of Siger's treatise *De anima intellectiva*: "Et debes scire, quod istam solutionem huius rationis qualiter homo intelligit quantum ad aliquid posuit Reverendus doctor philosophiae magister Remigius de Brabantia¹²² in quodam suo Tract. De intellectu, qui sic incipit. Cum anima sit aliorum cognoscitiva."¹²³ The text referred to in the final phrase is, in effect, in *De anima intellectiva*, because it has the same *incipit*.¹²⁴ Second,

¹¹⁶ Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Paradiso, canto X.

¹¹⁷ See B. Bazán in Sigerus de Brabantia 1972a, "Introduction", pp. 7*-12*.

¹¹⁸ Nardi 1958, p. 316, refers to a manuscript of Giovanni Montesdoch, active in Padua during the first decades of the sixteenth century: "Sed ante eos fuit Rogerius; fuit magnus vir, cuius opera non habentur impressa, nec vidi ea nisi in bibliotheca Ioannis de viridario."

¹¹⁹ Cf. Siger of Brabant 1972a, pp. 68*, 70*-72*.

¹²⁰ Bazán in Sigerus de Brabantia 1972a, pp. 74*-75*; Mahoney 1973-1974, pp. 532, 537-538. Recently, Steel 2001, pp. 213-214, defined Nifo a privileged source for the reconstruction of Siger's lost works.

¹²¹ Pattin 1987. Sceptical are also Imbach-Putallaz 1997, pp. 47-48.

¹²² Other manuscripts of this work suggest that Siger is meant; cf. Nardi 1945, p. 21, note 1: "(...) ma il codice laurenziano, Fesul. 160, legge correttamente «Segerus de Brabantia»; il cod. Vat. Reg. 1908, «Segerus de Barbancia»; il Vat. Lat. 2156, «Sirges de Barbania»". Cf. also Pattin 1987, p. 176, who refers to the ms. Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 6532, fol. 132^{va}, where Siger's name is spelled as "Segerus".

¹²³ Jandun 1587, III, q. 5: "An anima intellectualis sit forma substantialis corporis humani", col. 245.

¹²⁴ Sigerus de Brabantia 1972a, p. 70.

as far the expression “qui fuit misse Thome” is concerned, it is not known on which sources Nifo drew, but this affirmation seems to reflect more or less the current fifteenth-century view of the relations between Thomas’ and Siger’s treatises written during the conflict of the years around 1270. Third, apparently the doctrine of Siger’s *de intellectu*, as expounded by Nifo, is different from the central views of Siger’s *De anima intellectiva*. It should be kept in mind, however, that the fragments in Nifo’s *De intellectu* are not literal quotes and that the gist can be found in Siger’s *Quaestiones in tertium de anima*.¹²⁵ Fourth, also the book entitled *De foelicitate* probably never existed. In effect, it surprises that Nifo in his commentary to Averroes’ *De animae beatitudine*¹²⁶ never refers to this work, but once again to Siger’s *De intellectu*.¹²⁷ Fifth, in his commentary on *De anima*, Nifo apparently refers again to Siger’s *De felicitate*,¹²⁸ but this treatise might be Siger’s commentary of the *Liber de causis*, in particular as far as the question dealing with the issue “*utrum essentia causae primae intelligatur ab intellectu nostro*” is concerned.¹²⁹ Sixth, the doctrine of the “semi-animae”, which Nifo did not attribute to Siger, but which Nardi traces back to Siger, is also known from other (preserved) works by Siger.¹³⁰

In turn, however, one might object against Pattin that (some of) the views developed in the Siger quotes that Nifo reports are not to be found in the now known works, at least not in this specific guise.¹³¹ This entails that the issue cannot be solved until more information becomes available about the spread of Siger’s works and of works by others that presented—more or less ample—elaborations of his views.

¹²⁵ See, for example, the doctrine “ad secundum quaestionem Subgerius persolvit in suo de intellectu tractatu”; the union of the intellect with the body through the phantasms was abandoned by Siger in his *De anima intellectiva*, but resumed in his commentary on the *Liber de causis*. See Sigerus de Brabantia 1972b, pp. 28–29.

¹²⁶ This work is in fact a compilation based upon two letters of Averroes on the conjunction with the agent intellect. Both letters survive in Hebrew and were translated in Latin at the end of the thirteenth century in Italy. It was rediscovered by Alessandro Achillini, who published a revised version, which was used by Nifo for his own edition. For a thorough analysis of the origin and versions of this work, see Averroes 2001.

¹²⁷ Cf. Nifo 1508, fols. 13^{vb}, 14^{vb}, and 20^{vb}.

¹²⁸ Nifo 1553, fol. 171^{va}: “sed Subiegius clarus vir in quodam tractatu intelligentiarum et beatitudinis (...)”.

¹²⁹ Sigerus de Brabantia 1972b, pp. 117–120.

¹³⁰ *Quaestiones in tertium de anima*, q. 1; cf. Siger of Brabant 1972a, pp. 1–3.

¹³¹ As has been rightly underlined by Steel 2001, p. 220.

In his aforementioned study, Nardi attempted to prove that several medieval masters were acquainted with Siger, among which Peter Aureoli, Thomas Wilton, John of Jandun, and John Baconthorpe.¹³² However, apart from Jandun (see above), only Baconthorpe explicitly mentioned Siger, and it should be noted that he did not indicate any specific work.¹³³ Similarly, Nardi traced the central views of Siger's treatise *de intellectu* in the works of Paul of Venice and in those of Pico della Mirandola, but unfortunately without indicating passages in which Siger's name is mentioned.¹³⁴ Nardi also formulated reasonable arguments for Alessandro Achillini's acquaintance with the views that Nifo attributed to Siger,¹³⁵ but this contemporary of Nifo did not mention the name of the Brabantian master either.¹³⁶ Consequently, it cannot be excluded that he derived his information from another source. In the early sixteenth century, Siger is mentioned in the dedicatory epistle on the title-page of Tiberio Bacilieri's commentary on Aristotle's *Physics*,¹³⁷ but—although Nardi 'traces' once again the views of Siger's lost works—in his expositions the name of the Brabantian master is absent.¹³⁸ Furthermore, Francesco Silvestri's reference to Siger in his commentary of Aquinas' *Summa contra Gentiles* may be derived from Nifo and thus, on its own, it does not constitute proof for the availability of Siger's works in Italy. This also holds for the reference to Siger in Caietanus' commentary on *De anima*.¹³⁹

Every time Nardi happened upon views similar to those attributed by Nifo to Siger in his *De intellectu*, he boldly traced the influence of Siger. But it cannot be excluded that these 'central views' from Siger's 'lost works' circulated in a 'general form', that is, anonymously, and that only Nifo attributed them to Siger. In fact, it should be kept in mind that medieval and early modern Peripatetic philosophers habitually attributed the views they discussed as much as possible to specific predecessors, even when they were not certain about the origins.

¹³² Nardi 1945, pp. 91–114.

¹³³ Joannes Baconus 1526, I, q. 1, a. 1, fol. 2^{vb}, on the intellect as an informing form; cf. Nardi 1945, pp. 110–111.

¹³⁴ Nardi 1945, pp. 115–132, and 159–170.

¹³⁵ Nardi 1945, pp. 39–90.

¹³⁶ See also Steel 2001, p. 219.

¹³⁷ Bacilieri 1507.

¹³⁸ Nardi 1945, pp. 132–152.

¹³⁹ Caietanus 1509, fol. 59^{va}: "Contra Alexandrum Achillinum, Quolibeto 3^o, et Subgerium in tractatu ad S. Thomam, qui volunt intellectus uniatur secundum esse, apud Averroem."

Considering the information available, the issue of Siger's 'lost works' cannot (yet) be established. First, it seems reasonable to presume that the views attributed to Siger by Nifo were known to a large group of earlier and later authors, but that they did not consider them to be Siger's. Second, Nifo has the tendency to quote his sources freely, and, as we have seen, he frequently presents quotes from other authors (Albert the Great and Marsilio Ficino are cases in point), without explicitly saying so. This leads to mysterious references, for example, those to probably non-existent authors, known only from Albert's texts.¹⁴⁰ To be sure, this is not so in Siger's case, but it cannot be excluded that Nifo borrowed his Siger quotes from a work that discussed the views of the Brabantian master.

6. General Structure and Main Issues

The first edition of *De intellectu* (Venice 1503) was divided into two parts, the first book consisting of five treatises concerning the following issues: 1. the origin and immortality of soul; 2. the nature of the soul's separateness from the body; 3. the unity of soul; 4. the agent and possible intellects; 5. the speculative and practical intellects. The much shorter, second book consisted of three treatises, each of which considering an aspect of the same topic, namely the state (*status*) of soul, that is the (intellectual) beatitude. In later editions (1527, 1553, 1554) the work was divided into six books, the final book dealing with beatitude.¹⁴¹ Here the 1554 edition is reproduced.

All six books of *De intellectu* are characterized by an evident disproportion between, on the one hand, large amounts of discussion, analysis, and confutation of opinions and views and, on the other hand, a concise presentation of the 'true' position, usually expounded and defended in just a few pages or sometimes even in a couple of lines only. Let us now take a brief glance at the content of each of the six books.

After a detailed discussion of the Platonic and Peripatetic definitions of the human soul in the first eighteen chapters of book I, Nifo in chapter 19 presents the true definition of soul. The latter is eternal, not "parte ante",

¹⁴⁰ See, for example, book I, ch. 9 on Protinus the Stoic and Cleombrotus.

¹⁴¹ In later editions the first five books correspond to the treatises of book I of the 1503 edition. In this latter edition book II was divided in three treatises: the ten chapters of tr. 1 correspond to the first ten chapters of book VI of the later editions, the fifty-two chapters of tr. 2 to the chs. 11 to 62, and the nine chapters of tr. 3 to chs. 63 to 71.

but only “parte post”, while the goodness of the first mover and the work of nature cooperate in the creation and infusion of rational soul in body. Then, in chapter 28, he points out that the rational soul originates from within as well as from without: the essence of soul is generated by the first cause, its specific application and determination to the body depends upon secondary causes (celestial bodies) operating on the body.

Book II presents a lengthy discussion of the views of Plotinus, Averroes, other Arabs, and the Latin Averroists (including Jandun, and possibly Siger) on the relation between body and rational soul, and on that between intellect and *cogitativa*.¹⁴² After a confutation of the followers of the Commentator with arguments taken from his own work, Nifo argues that the human soul stands halfway (“in orizonte”) between the forms that are fully immersed in matter and the forms of the celestial bodies that are operationally independent. The human soul is an individual form, but universal inasmuch as it is a “potestas quaedam lucis spiritualis”. Accordingly, the human soul is mixed up in matter but separate as to its specific capabilities.

Quite enigmatically, at the outset of book III Nifo presents the opinions of the followers of Amalric of Bena, and the views of the mysterious Alexander Rhodius and Theophilus¹⁴³ concerning the coincidence of God and the world’s soul. After an analysis of the views of Themistius, Simplicius, and other Platonists, as well as of Siger’s interpretation of Averroes, Nifo presents the position of the Commentator. After doubts, solution of doubts, and ensuing destruction of the latter, Nifo in chapter 31 states that there are as many rational souls as there are men (against Averroes and Themistius), that rational souls are not specifically different, that they do not leave and enter the bodies, that rational soul is the vital and intrinsic form of the body, and that it is connected to the whole body.

The relatively short book IV analyzes the views of Plato, and of the ancient and medieval (mainly Arabic) Peripatetics. After Averroes’ genuine position, Nifo establishes that this doctrine contradicts truth and natural philosophy. The (multiplied) rational soul derives from divine seed, is different from God and the separate intellects, and possesses a

¹⁴² For the role of the inner senses in medieval Peripatetic psychology, see Di Martino 2008.

¹⁴³ In his *De anima* commentary, Nifo mentions the same authors and he attributed them two works; cf. Nifo 1553, fol. 147^{ra}: “(...) Theophilus in libro 9. De Manicheis, et Alexander graecus patria Rodius in libro antiquo suo de hoc, dixerunt intellectum esse materiam, et maxime Deum (...)” See also Polo 1578, p. 122.

double faculty: one to become and one to make all things. Furthermore, human intellect provides things with spiritual being, while the potential intellect is both separate and a faculty of the soul.

Book V starts with a confutation of the doctrine of intelligible species, as defended by Jandun and other Latins. After a brief discussion of Themistius' doctrine of the speculative intellect, Nifo starts an extensive analysis of doubts on Averroes' view of the speculative intellect (chs. 14 to 33). Once the issues of self-knowledge and the practical intellect are assessed, Nifo solves the arguments for species derived from Averroes. Then, suddenly in chapter 41, contained in a scant pair of columns, the reader is surprised to find stated as "veritas" the need for intelligible species. The vast number of arguments against the species in previous chapters is in stark contrast with Nifo's bold justification of his adopting the doctrine of intelligible species: he simply declared that Averroes' interpretation of Aristotelian psychology cannot be upheld. In other words, he accepted the species only for reasons of philosophical conformism. And this explains why, in the final chapters, Nifo argues for an identification of species and cognitive act.

At the outset of book VI, the 'state' or the felicity of the human soul is qualified by Nifo as an honorable, appetitive, and difficult topic. After a summary discussion of the opinions of those who entertain the mortality of the soul, the position of Siger, who identified felicity with God, is discussed. Then, thirteen doubts on Averroes are formulated, the analysis of which takes almost forty chapters (24 to 62). When the speculative intellect is sufficiently developed, we know the agent intellect through the essence of the speculative intellect as the efficient cause of the speculative intellect and also through the essence of the agent intellect itself as the formal and final cause of the speculative intellect. This grounds the successive ascent of human soul through the hierarchy of the intelligences, leading up to a total and non-supernatural "adeptio", namely intuitive knowledge of the separate substances and God. Thus, man becomes the "nexus" of spiritual substances and material beings (ch. 52). In ch. 63, Nifo presents the Aristotelian view, which is based on the following doctrines: the rational soul is multiplied, is created with the body, and contains known things in potency. Embracing vegetative, sensitive and intellectual capabilities, the human soul has several appetites, the lower participating in reason. In the final chapters Nifo argues that the human soul knows 'accidental' intelligibles (quiddities of sensible things) as well as beings that are intelligible *per se* (God, the intelligences). The rational soul develops through knowledge of intelligibles in time (natural science)

and continuum (imagination) up to metaphysical intelligibles, when the speculative intellect is formed, and then through the separate substances to the first intellect. Finally, Nifo states that those who do not acquire beatitude in this life, will not reach it in the afterlife either.

7. *Methodology and Argumentational Strategies*

Nifo's psychological investigations, as those of the majority of his fellow Aristotelians, consist mainly of comments on (authoritative) texts. In effect, Nifo's *De intellectu* is a classical example of a Peripatetic treatise of the late medieval, early modern era. His views are developed in a continuous dialogue with ancient and medieval authors, and thus the dynamics of his argumentations is characterized not only by discussion and analysis of positions, but also by confutation, solution, and (when appropriate or possible) demonstration of views, arguments, counter-arguments, and doubts.¹⁴⁴ These typically scholastic techniques presuppose the existence of more or less authoritative or dominant views, but not at all a blind acceptance of one or more specific authorities. It cannot be denied, however, that in the economy of *De intellectu* religious creed plays a crucial role.

Nifo's central systematic view in *De intellectu*, namely the creation and multiplication of the rational soul and its relation to the body, apparently comes out of the blue, as it is dictated by Catholic faith only and not really argued for. The essential is to be found in the central chapters of Book I, where in ch. 17 Nifo states that the relationship between the rational soul and the body is instituted by God.¹⁴⁵ In the following chapter, he says that he does not 'want' the soul to be created simultaneously with the body, but created and then infused.¹⁴⁶ Therefore, it does not come as a surprise that in ch. 20 he openly admits his reluctance to develop

¹⁴⁴ For dazzling examples of this procedure, see book II, chs. 16–17 (formulation of solutions and their proof, then the solutions destroyed by the Averroists), book III, chs. 18–19 (Siger's position explained and challenged with twenty-seven arguments), book III, chs. 26–27 (solution of doubts against Averroes' position and the ready destruction of the latter), book V, ch. 16–33 (the solution of *all* doubts on Averroes' position).

¹⁴⁵ Nifo 1554, fol. 9^v: "Rationalis enim anima corpus vivificat necessitate naturae, non simpliciter sed ex suppositione, quemadmodum et Deus secundum nos necessitate ordinis naturae etiam animam rationalem praebet corpori in Deo, ut sequatur complementum naturae. Cur hoc tempore et cur huic corpori patet?"

¹⁴⁶ Nifo 1554, fol. 9^v: "Nec volo quod rationalis anima simul natura cum corpore facta sit, sed prius natura creata, et in secundo signo infusa."

proof (“demonstrationes”) for his view on the relationship of rational soul and body, as it concerns a mystery which cannot be proved.¹⁴⁷ Accordingly, at the end of this chapter Nifo concludes that one can only be persuaded about its truth.¹⁴⁸ Similarly, the view that the origin of the rational soul is in the semen can be confuted with probable arguments only.¹⁴⁹ And elsewhere Nifo even suggests that the immortality of the rational soul cannot be proved.¹⁵⁰ It should be noted, however, that Nifo’s use of probable arguments is not always dictated by faith, but constitutes in a certain sense a central stance of his methodology: “Intentio enim mea non est semper demonstrare, sed apparentiorem intellectum accipere in dictis Peripateticorum, ac magis a contradictione remotum.”¹⁵¹

Nifo’s view of a created and infused rational soul has far-reaching consequences, as it invests nearly all psychological issues. As said before, Nifo develops this view in opposition and as an alternative to his early Averroism, which in *De intellectu* is rejected because of its contradiction to truth and natural philosophy.¹⁵² Now, his rejection of Averro-

¹⁴⁷ Nifo 1554, fol. 10^r: “Quod rationalis anima simul cum corpore ac in corpore oriatur, ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile, quod enim meritum ac nostrae fidei praemium adepti fuissimus. Propter quod tanquam arcanum sibi Deus retinuit nec hoc revelare iussit nisi credentibus. Verum licet indemonstrabile hoc sit, persuaderi id potest forte melioribus syllogismis quam his, quibus philosophi utuntur ad oppositum huius. Persuademus ergo primo hoc modo. Quaecunque ad aliquid sunt omnino, simul sunt ac simul incipiunt eo enim ictu quo sol oritur nobis et dies.”

¹⁴⁸ Nifo 1554, fol. 10^v: “Verum fideli sat est id credere, inquantum ex divinis sapientibus reperitur approbatum. Nec me reputes id credere ex persuasionibus nunc inductis, sed id credo quoniam verum a theologis nostris approbatum repertum est.”

¹⁴⁹ Nifo 1554, fol. 12^v: “Sed rationalem particulariter esse ex semine effluxam, rationes ergo omnes concludunt verum, sed non contra eos, ut recte intelligentes cognoscere possunt. Ego autem considerans et magno tempore investigans credo contra eos demonstrationes nondum esse. Verum esse argumenta quaedam probabiliora illis quae inducunt pro se, ut legentibus rationes meas statim apparebit.”

¹⁵⁰ Nifo 1554, bk. VI, ch. 45, fol. 62^r: “Foelicitas enim non tollit omnem privationem nisi possibilem homini in eo quod homo. Modo immortalitas apud philosophos repugnat homini secundum esse individuum. Hoc enim est fide perspicuum, tantum non ratione naturali demonstratum.” See however, book I, chs. 8 and 10 for rational arguments.

¹⁵¹ Nifo 1554, bk. IV, ch. 20, fol. 40^{ra}.

¹⁵² Nifo 1554, bk. IV, ch. 23, fol. 41^{va}: “Hucusque quid potuit Averroes sentire diximus et secundum principia eiusdem positionem explanavimus. Sed quod positionem Averrois totam esse contra veritatem et naturalem philosophiam monstravimus. Ideo supposito quod rationalis anima sit multiplicata et simul cum corpore incipiens, et quod sit forma corporis humani dans esse in qua terminatur sensitivum et vegetativum, tanquam in termino ultimo et fine totius naturae progressus, oportet nunc veritatem exponere.”

ism not only entails that he explicitly rejects what Averroes endorsed, but in some specific cases also that he implicitly entertains what is to be rejected on Averroistic grounds. His most peculiar acceptance of the doctrine of intelligible species in book V is a clamorous case in point.¹⁵³

Nifo's more specifically technical methodology for psychological research in *De intellectu* is essentially inspired by principles of Aristotle's *Organon*, the treatises of which for the rest have been intensively commented by Nifo.¹⁵⁴ Indeed, most of his argumentations develop through syllogistic reasoning, and are thus based upon two definitions or statements (the premises) which are assumed to be true (or the truth of which is demonstrated previously) and which thus lead to a conclusion.¹⁵⁵ However, two other recurring dialectical techniques merit particular attention. First, Nifo eliminates (or 'destroys', as he prefers to define it) many views and theories through a "reductio ad absurdum". As a rule, the latter is based upon an argumentation which runs more or less as follows: if P exists or is true, it is either Q or R (which often are further subdivided), and as both (or further) alternatives are impossible or false, P cannot be accepted because it is utterly absurd.¹⁵⁶ Second, frequently Nifo bases the plausibility of a view on analogy. For example, while corporeal operations, such as walking, cannot exist without the body, so non-corporeal (i.e. intellectual) operations cannot have anything to do with the body.¹⁵⁷

Apart from logical techniques, something needs to be said about the role of empirical evidence. As said earlier, Nifo's psychology, as well as that of his fellow Aristotelians, was essentially bookish. Yet, references

¹⁵³ Nifo 1554, bk. V, ch. 41, fol. 52^v: "Et quia nos concedimus totum oppositum illorum principiorum, ideo—ut expositores dicunt—concedimus totum oppositum conclusionum. Conclusiones enim sequuntur ex principiis, et ideo dicimus aliud esse intellectum, aliud quo intellectum intelligitur." See also bk. VI, ch. 62, fol. 66^r: "Tractatus enim *De foelicitate* sequitur tractatu *De intellectu*. Ideo concessis principiis suis, quae diximus in libro *De intellectu*, sequuntur omnia haec. Et quia destruximus omnia principia eius ibidem, ideo per totum hoc non plus volumus habere quam quod haec sit mens Averrois quae sequitur ex principiis eius, cum quo tamen stat esse errorem purum, sicut in sequentibus ostendemus."

¹⁵⁴ See Nifo 1507 (nine reprints); Nifo 1523 (nine reprints); Nifo 1526 (five reprints); Nifo 1534 (four reprints); Nifo 1535 (nine reprints); for discussion of Nifo's logic, see De Bellis 1997.

¹⁵⁵ Significant examples are frequent in book I; see chs. 1, 2, 12, 18, 20, 21, 23, 24, 26, and 27. See also bk. III, ch. 9, and IV, ch. 4.

¹⁵⁶ See bk. I, chs. 4, 7, and 16; II, chs. 5 and 14; IV, ch. 20; V, ch. 8; VI, chs. 26 and 55.

¹⁵⁷ Nifo 1554, bk. I, ch. 10. See also ch. 7 in the same book.

to empirical grounds are not totally absent in *De intellectu*, although quite rare. A fine example is the argument in book I, ch. 22, for the mortality of the intellectual soul: a physical agent which can deprive a form of its operation (note that the body blocks the mind's rational activity in drunkenness and illness), should be viewed as capable to generate this form. Shortly afterwards, this argument is confuted: the body may cause decay of mental operation, but not of the aptitude for the latter.¹⁵⁸

Finally, Nifo develops some remarkable thought experiments. In particular the one expounded in ch. 8 of book V, functional in the demolition of the doctrine of the intelligible species, merits some attention. Apparently unsatisfied with his earlier arguments, Nifo proceeds to demonstrate, in a kind of thought experiment, that the doctrine of intelligible species leads to intractable contradictions whenever one tries to determine how the same object can be effectively known by different persons.¹⁵⁹ Analyzing this far from hypothetical situation, Nifo argues that no acceptable numerical ratio can be established between the mediating species and the intellection (or intellections), because the intellection of one and the same thing by three different persons inevitably leads to contradiction, whichever combination of one or three intellections and one or three species is chosen.¹⁶⁰

8. *Fortune of De intellectu*

As said before, Nifo's books were frequently reprinted during the sixteenth century. His *De intellectu* ran through four sixteenth-century editions. Copies of these editions have been localized in the major libraries of Italy (Assisi, Bologna, Florence, Galatina, Genoa, Mantua, Naples, Padua, Palermo, Perugia, Piacenza, Pisa, Rome, Urbino, Vatican City) and in those of other European countries (Augsburg, Barcelona, Berlin, Cambridge, Leiden, Leipzig, Lisbon, Madrid, Munich, Paris, Salamanca, Seville, Tenerife, Tübingen, Valladolid, Vienna), and even in the National Library of Medicine in Bethesda (USA).¹⁶¹

¹⁵⁸ Nifo 1554, bk. I, ch. 29.

¹⁵⁹ The doctrinal background of this problem is Jandun 1587, III, q. 10, cols. 279–285, and Taddheus de Parma 1951, q. VI, p. 64.

¹⁶⁰ Nifo 1554, bk. V, ch. 8, fol. 43^v.

¹⁶¹ See De Bellis 2005, pp. 37–39, and the Karlsruhe Virtual Catalogue in www.ubka.uni-karlsruhe.de.

In general, Nifo's works were referred to and discussed by contemporary and later Italian authors.¹⁶² Here, a far from complete sample of the fortune of his psychological works,¹⁶³ is presented. From the early decades of the sixteenth century, Nifo's psychological views drew attention and were discussed by Pietro Pomponazzi (1462–1525),¹⁶⁴ Luca Prassicio (fl. ca. 1521),¹⁶⁵ and Girolamo Cardano (1501–1576).¹⁶⁶ And at the outset of his *De humano intellectu*, Giulio Castellani (1528–1586) recalled Nifo's (early) Averroism.¹⁶⁷

Nifo's psychological views were severely criticised by Marcantonio Genua (1491–1563), who, *inter alia*, refuted Nifo's interpretation of the species as mental act. Genua referred to the latter's opinion that Averroes denied the existence of species,¹⁶⁸ and remarkably, in contrast to Nifo, he then drew the conclusion that Aristotle thought species are needed.¹⁶⁹ Genua also challenged Nifo's analysis of Aristotle's definition of the soul.¹⁷⁰ In his commentary on the third book of Aristotle's *De anima*, Francesco Vimercati (1512–1571) several times refers to Nifo's interpretation of Themistius and Simplicius.¹⁷¹ And in his *De anima rationali disceptatio*, he counts Nifo among the major Peripatetic theorists on noetics.¹⁷²

Although early modern scholars as a rule only cite illustrious predecessors or contemporary colleagues, some later scholastic theologians and philosophers also refer to Nifo's views and/or works. At the end of the sixteenth century, Emanuel de Goes' *De anima* commentary, that formed part of the integrated series of Aristotle commentaries composed by the Jesuit college of Coimbra, cited Nifo as challenging the real distinction agent and possible intellect.¹⁷³ In the same period, Francisco

¹⁶² De Bellis 2005, pp. 253–255, for fifteenth and sixteenth-century entries.

¹⁶³ It should be kept in mind that it is not always possible to establish which work by Nifo is exactly referred to in the works of later authors.

¹⁶⁴ Pomponazzi 1519.

¹⁶⁵ Prassicio 1520.

¹⁶⁶ Cardano 1663: VI, pp. 658–659.

¹⁶⁷ Castellani 1561, fols. 1^v.

¹⁶⁸ Genua 1576, fol. 145^{va}.

¹⁶⁹ Genua 1576, fol. 145^{vb}: “Tenendum puto in hac materia, secundum Aristotelem dari species intelligibiles.”

¹⁷⁰ Genua 1576, fols. 167^{va}.

¹⁷¹ Vicomercato 1574, pp. 8, 11, 17, 18, 29.

¹⁷² Vicomercato 1574, pp. 36, 41, and 48–50.

¹⁷³ Collegium Conimbricense 1616, p. 287, where Goes cited Nifo, *De intellectu*, IV, ch. 21.

Suarez (1548–1617) cited Nifo several times in his *De anima*.¹⁷⁴ In a discussion of the relation between intellectual act and intelligible species, Suarez refers to Nifo's "De sensu contra Jandunum".¹⁷⁵ Against Nifo he furthermore argues that the cognitive power cannot be purely receptive, because then human knowledge would depend "ab extrinseco". Indeed, visual experience teaches us to pay attention to what the eyes receive.¹⁷⁶ Like Goes, Suarez also cites Nifo on the view that there can be no real distinction between agent and possible intellects.¹⁷⁷ Nifo is also mentioned in Francesco Liceti's (1577–1657) extensive work on the agent intellect.¹⁷⁸ John Ponce (ca. 1599–1661), cites Nifo again for the view that there is no real distinction agent and possible intellect.¹⁷⁹ Moreover, he does not accept the view of the intellection as "receptio speciei intelligibilis", which he attributed, among others, to Nifo.¹⁸⁰ Finally, Sebastian Izquierdo mentioned Nifo in his *Pharus scientiarum*, for the passive nature of intellectual knowledge.¹⁸¹

9. Note on the Text

Here the text of the 1554 edition of Nifo's work is reproduced. Folios are distinguished by a single vertical line (|), and columns by a double vertical line (||).

In order to make the text intelligible for a modern reader, the number of paragraphs was notably increased and the punctuation radically changed, for example through the elimination of colons and the introduction of full stops. Capitals were introduced for "deus" (when the Christian God is meant), for names and surnames and for groups of

¹⁷⁴ *De anima*, which was an autonomous and systematic treatise rather than a comment on the Aristotelian text, was the fruit of a lecture course on the soul delivered between 1571–1574 at the University of Segovia. Toward the end of his life Suarez started to rewrite the work, but he finished only the first twelve chapters of book I. After Suarez's death Alvarez reorganized and published the treatise. This explains the references to works published after his death and the frequent and profound differences between Alvarez' edition (Suarez 1856) and the recently published critical edition (Suarez 1978–1991).

¹⁷⁵ Suarez 1856, p. 625b.

¹⁷⁶ Suarez 1978–1991, disp. V, q. 4, pp. 350–354; cf. Suarez 1856, III, c. 4, 627a–b.

¹⁷⁷ Suarez 1856, p. 744b, where he refers to *De intellectu*, IV, ch. 21. On p. 639b, Suarez refers to Nifo's commentary on *Metaphysics*.

¹⁷⁸ See, among others, Liceti 1627, p. 156.

¹⁷⁹ Poncius 1643, p. 476b.

¹⁸⁰ Poncius 1643, pp. 488b, where he cites Nifo, *De intellectu*, V, ch. 9.

¹⁸¹ Izquierdo 1659, p. 2.

authors or commentators, such as, “Latini”, “Arabes”, while capitals were eliminated where they appeared superfluous for nouns, verbs etc. The form ‘-ae’ was changed to ‘-e’ in adverbs (“supraemae”: “supreme”), in ablatives (for example, “operae”/“opere”), and in uncommon forms of nouns (“aequina”/“aequus”: “equina”/“equus”), adjectives (“caetera”/“cetera”), and verbs (“aegrediuntur”/“egrediuntur”). Also Italianized forms of nouns and names were corrected (“orizon”/“horizon”; “armonia”/“harmonia”; “Annibal”/“Hannibal”; “Oratius”/“Horatius”). The spelling of names of well-known authors was made uniform: for example, “Pithagoras” was changed to “Pythagoras”, “Porphirius” to “Porphyrius”, and “Graegorius” to “Gregorius”. “Averrois” was changed to “Averroes” whenever the name is used in the nominative case. In the spelling of some words more common forms were adopted: for example, “nanque” was changed to “namque”, “circunscripta” to “circumscrip̄ta”, “quo nam modo” to “quonammodo”, “praessentia” to “praesentia”, “quo ad” to “quoad”, “spiritalis” to “spiritualis”. Slight text corrections (mostly of evident printing errors) were inserted silently, while major corrections are explicitly mentioned in the notes. Major textual integrations, when strictly necessary, are between angle brackets.

Explicit citations by the author were identified and put between quotation marks. For quotes and citations from Aristotle the translation edited by Jonathan Barnes is referred to.¹⁸² Citations of Averroes are taken from the edition issued at Venice in 1562–1574,¹⁸³ with the single exception of his commentary on the *De anima*; for this work, the modern critical edition by F.S. Crawford has been used.¹⁸⁴ For the citations from Avicenna and Algazel the available medieval translations are referred to.¹⁸⁵ Nifo used Girolamo Donato’s translations of Alexander’s *De anima*¹⁸⁶ and Ermolao Barbaro’s translation of Themistius’ *Paraphrases*.¹⁸⁷ It is not known whether Nifo read Simplicius in Greek or in an another (unknown) translation; references are to the translation by Evangelista Longo.¹⁸⁸ All other classical and medieval texts are taken from the best available editions.

¹⁸² Aristoteles 1984.

¹⁸³ Aristoteles-Averroes 1562–1574.

¹⁸⁴ Averroes 1953.

¹⁸⁵ Avicenna 1968–1972, 1977–1980, 2002; Algazel 1933.

¹⁸⁶ Alexander Aphrodisiensis 1514.

¹⁸⁷ See Themistius 1570.

¹⁸⁸ Simplicius 1564.

I am grateful to José Garcia Valverde for his help in tracing numerous references and for his valuable suggestions on the improvement of the text edition.

ANALYTICAL SUMMARY

This summary is meant to help the reader find her/his way in the forest of Nifo's argumentations. Most of the times Nifo did not number the arguments proposed for the views he discussed, but when he subsequently analyzed and confuted the arguments that he introduced in previous chapters, he usually referred to a numbered list ("ad primum", "ad secundum" etc). Therefore, in order to help the reader, a numeration of arguments has been introduced also where it is only supposed (usually, articulated through the adverbs "rursum", "adhuc", "item", "postremo", etc). The pagenumbers refer to the pages of the text edition in this volume.

Preface

There is a lack of consensus among ancient authors over the definition of soul: 1. a categorial issue, that is, whether soul should be conceived of as quantity or as number (Plato), quality (Galen, Homer), relation (Empedocles), or substance (Aristotle); 2. whether soul is corporeal (uncertainty about which kind of body) or incorporeal (dissent among Pythagoras, Anaxagoras, and Aristotle); in this work Nifo intends to treat rational soul, tackling first the analysis of the common definition, then that of the proper definition of soul.

Book I

Chapter 1. The common definition of soul by Aristotle, p. 112

Soul, an incorporeal substance of the first kind, is the first act of a natural and potentially living body; an anatomic analogy exists between animals and plants (mouth and roots, veins and fibres).

Chapter 2. The common definition of soul according to Plato, p. 114

Plato and Constabel define soul as an incorporeal substance moving the body; as a substance soul is form and not matter or the composite; Constabel argues that the soul moving the body should not be interpreted in terms of a cow drawing a cart, but rather as the soul of the cow moving

its body, which occurs through desire and will; however, this entails that lower animals lacking local motion are deprived of soul; presentation of Themistius' 'intellectualizing' interpretation of Plato's definition of soul.

Chapter 3. Comparison of Plato and Aristotle, p. 116

In view of a possible comparison the definition of one of these authors should be seen as medium, and that of the other as conclusion; according to Thomas Aquinas and Alfarabi, soul is the form of a living body, and thus a principle of vital functions; by consequence, Aristotle's definition is "propter quid", while Plato's is the conclusion; Giles of Rome argues that this contradicts Aristotle's overall methodology which is based on the priority of "notior quoad nos" over "notior simpliciter"; Giles' argument is not conclusive ("cum declaratum sit in libris Physicorum super famosius et communius esse notius"); another argument against Alfarabi and Thomas: act of the body refers to the material cause, while the principle of motion refers to the final cause which has priority; eventually, Averroes' view, which considers Aristotle's definition as conclusion and Plato's as premiss, is accepted; solution of Thomas' and Alfarabi's arguments.

Chapter 4. Declaration of the name of the rational soul, p. 119

Consensus among commentators over 'common' definition, but not over 'proper' definition; according to Alexander, a proper definition regards species of souls (or their activity); accordingly, the Latins develop (distinct) definitions for vegetative, sensible and rational souls; the Greeks argue that the definition of rational soul 'contains' ("complicat") those of the other souls; considering three souls, five potencies (related to five activities), and four levels, Thomas argues that the proper definition of rational soul contains other capabilities potentially; several issues can be individuated: (1) the (im)mortality of rational soul, (2) its plurality or uniqueness, (3) its relation with the body, (4) its parts, (5) their definition, (6) the three intellectual acts, and (7) the state of soul after death; these issues are qualified as honorable, admirable, noble, and divine.

Chapter 5. The first position and that of Alexander, p. 123

Four possible positions: (1) soul is eternal *ante* and *post*, (2) soul can be destroyed and procreated, (3) soul assumes new life which is not eternal, and (4) soul is only eternal *ante*; the latter is not worth being discussed;

several ancient philosophers—Empedocles, Zeno, Lucretius, Plinius—entertain the mortality of soul; Alexander argues that if soul is the form of the body, it cannot be inseparable; first, his position is illustrated by quotes: (a) rational soul underlies all vital and mental functions; (b) a form of animal functions is animal itself; (c) rational power is merely the ultimate of human capabilities; (d) habits cannot be detached; (e) man is born with the potential intellect which reveals itself when we become adult; (f) human form resides in the heart; then, Alexander's systematic arguments are expounded: (i) all human functions are linked to the body; (ii) the presence of human soul in the body is not comparable to that of a helmsman on a ship; (iii) the definition of soul is univocal and comprises rational soul; (iv) human soul is an intrinsic form; (v) and human soul results from harmony and proportion of first bodies, which entails that it is not itself the mixture and blending of first bodies; some authors blame Averroes for having misunderstood Alexander's position, but his interpretation is confirmed by that of Simplicius, Philoponus and Themistius; Aristotle's texts which (apparently) support the view that rational power flows from matter; that soul arises from the sperm contradicts Aristotle's idea of the intellect as deprived of all forms; dissent on the intellect's receptivity towards intelligible forms, interpreted by Alexander as similar to the emptiness (i.e. the disposition to be written on) of the tablet, not to the tablet itself.

Chapter 6. Alexander's position destroyed, p. 133

This position turns man into a beast; several texts by Aristotle stress the difference between sense and intellect: (1) the hint to the kind of soul which is distinct and eternal (*De an.*, II, 413b24); (2) the intellect is not damaged by a 'strong' intelligible (*De an.*, III, 429a29–b5); (3) the difference between soul and intellect (*Metaph.*, XII, 1075a5–10); (4) mind comes from without (*De gen. an.*, II, 736b27–28); in addition, counter-arguments: (a) a natural desire cannot be in vain; (b) separate beings have no capacity for non-being; (c) moral virtues are not perishable; (d) rational soul has no contrary which may determine its corruption nor does it depend in being upon a underlying subject; (e) simple beings cannot be deprived of existence.

Chapter 7. Opinion of Latins who try to defend Alexander, p. 134

Some hold that the (im)mortality of soul is a 'neutral' philosophical issue (Latins, Plotinus, Cicero); arguments for the soul's mortality: (i)

soul arises and thus perishes with the body; (ii) a form that perfects a transitory being cannot survive the latter; (iii) it cannot be established whether soul after the death of the body has a more or a less noble life; (iv) the formal principle of a corruptible composite cannot survive; (v) soul's capacities depend upon those of the body (sight needs a proper organ, mind apparently presupposes soft flesh); (vi) soul has no operation that it can develop without the body; (vii) proximate kinds cannot be divided in transitory and imperishable types (for example, man and draught-animals); (viii) eternal beings should move eternally; (ix) sensible and rational soul are substantially one; and (x) both doctrine and health depend upon the body; the afore-mentioned authors attempt to solve arguments against Alexander as far as based on Aristotle's texts (in ch. 6): (1) corruption is of two kinds, one is due to the weakness of the organ, the other depends upon the conformation of the composite (apparently, the intellect is not really separate); (2) the intellect is relatively incorruptible, i.e., as far as it does not depend upon an organ; (3) only the agent intellect is imperishable; (4) the creation of the (entire) soul is improbable, only the agent intellect comes from without; as far as the other arguments are concerned (cf. ch. 6): (ad a) soul has a natural desire to everlasting life; (ad b) soul is essentially uncomposite but makes up a whole with matter; (ad c) Socrates could have died for the well-being of the community without knowledge of the immortality of soul; (ad d) soul is an essential part of the composite; and (ad e) the soul is simple, and yet "componibilis"; solution of arguments developed at the outset this chapter: (ad i) soul depends upon the first cause; (ad ii) soul inheres potentially in the body, not actually; (ad iii) both separation and union are natural states; (ad iv) the union of soul and body is an almost supernatural event; (ad v) weakness of the instruments determines the operation, not the essence of the intellect; (ad vi) rational soul has a relatively independent operation; (ad vii) sensitive and rational soul are of the same kind in a logical sense only; (ad viii) not all eternal things move always; (ad ix) sensible soul is corruptible in animals, not in man; (ad x) this argument regards the soul only as far as it is linked to the body; finally the confutation of the solutions of arguments against Alexander (cf. *supra*): (ad 1) Aristotle's definition of the soul is analogous; (ad 2) rational soul is not part of the sensible realm; (ad 3) rational soul is created by God; other arguments do not deserve any confutation.

Chapter 8. Confutation of the opinion of these Latins with Plato's arguments, p. 143

Four arguments by Plotinus: soul dominates the body, knows separate beings, has a natural desire for eternal beings, and serves God; an extensive specification and analysis of these four 'ways'; an argument by Plato: soul uses the body like a craftsman uses his tools; discussion of Avicenna's major argument demonstrating that soul is incorruptible: given that soul is separate from the body, one cannot individuate a cause for its decay; Plotinus shows that rational soul and sensitive appetite have contrasting goals; in Plato's *Phaedo* it is shown that everything that perceives and moves by itself is immortal (further discussed in Nifo's *De anima* commentary on the basis of Iamblichus and Plotinus).

Chapter 9. Texts by philosophers that confirm these arguments, p. 149

Quotes from Lactantius (citing Hermes Trismegistus and Polites), Cicero, Pythagoras, Plato, Alpetragius, Ptolemy, Constabel, and Sallustius.

Chapter 10. Aristotle's doctrines supporting these views, p. 153

The intellect comes from without, it is a substance, and thus it is immortal; that mental decay concerns memory and emotions—and thus not thought which does not depend on the body and survives death—is demonstrated with the aid of Averroes and Themistius; discussion of the view that the intellect “seems to be a distinct kind of soul” (*De an.*, II, 413b24), excluding not only Alexander's interpretation which stressed the verb ‘seems’ but also the view that the separability of the intellect depends upon its object (referring to Anaxagoras); the lack of an organ does not entail the intellect's immateriality (heating would be immaterial too); similarly, the (immaterial) reception of visible species does not guarantee universal knowledge; the intellect has no physical, individual and corporeal operation; like corporeal operations, such as walking, cannot exist without the body, so incorporeal operations cannot have to do anything with the body; Aristotle's texts about immortality are not ambiguous.

Chapter 11. Themistius' doubts about Aristotle on the immortality of soul, p. 159

Themistius concentrates on the presumed absence of mental decay at an older age (cf. *De an.*, I, 408b19–26); (i) Aristotle talks about the motion

of soul, not about its substantiality; (ii) accordingly, its immortality is not at stake (because the latter presumes the definition of the rational soul which is developed only later); (iii) Aristotle's argument apparently entails the immortality of sense too; further doubts by Themistius on *De an.*, I, 408b26–32: (1) concerning the inner organ of mind, (2) whether the latter is common to man and animals, (3) about the separation between sense and its organs, (4) about the meaning of the terms “intelligere” and “considerare”, and thus about the relation between simple apprehension and discursive reasoning; a final doubt: whether the weakness of sense at a later age also affects moral objects; Nifo holds that the ‘weakness’ of mind at an older age may regard its nature, but not its habits; the latter can be corroborated and largely outweigh any natural weakness.

Chapter 12. The solution of Themistius' doubts, p. 162

Themistius' three doubts have one solution that is based on an adequate interpretation of Aristotle's intention in the discussed text, focusing on the impossibility of motion of the intellect; not the latter is enfeebled, but its annexed organs (“organa coniuncta”); sense and intellect are not of the same level since the intellect can be weakened neither by nature nor by its organ; Averroes' interpretation of *De an.*, II, 429a29–b5 is invoked as to the impossibility of any transformation of the mind; then the second series of doubts (see ch. 11) is tackled: (ad 1) the intellect uses the body as the helmsman the helm; (ad 2) every soul has a proper nature; (ad 3) the animation of human body depends upon the intellect, and faith informs that the rational soul provides “esse specificum” to the body; (ad 4) discursive reasoning is nobler “per accidens”.

Chapter 13. Final remark on Alexander's error, p. 166

In his commentary of *De an.*, III, te. 5, Averroes formulates the following objections against Alexander: (1) if the intellect is only a preparation, then sense is too; (2) everything that receives something is deprived of what it receives; the intellect receives material forms, *ergo*; (3) the view that the intellect is constituted by the powers of the elements suggests that the intelligibles are inferior to the soul; (4) Alexander's view apparently entails the superfluity of agent causes; Nifo develops two arguments: (a) a separate (agent) intellect cannot cause material effects, because causation presupposes similitude between cause and effect; (b) a material form cannot move the body; finally, Aristotle's argument against Empedocles

on the growth of plants (presuming coordination by the soul) in *De an.*, II, 418b28–419a, affects Alexander's view too, as a 'harmonic complexion' is unable to guarantee vegetative functions.

Chapter 14. The opinion of others on the specific being of the rational soul, p. 169

There are four positions on the origin of soul, of which one is impossible (cf. ch. 5); the first of the other views: soul is a simple, unmixed and everlasting substance which does not originate in or together with the body; this view is held by Averroes, Themistius, Plotinus, Theophrastus, and Pythagoras, even though they do not agree on the state of the soul after death (discussed later); several more specific views can be distinguished: the soul transcends any corporeal quality (Plato, Gregory of Nyssa), the soul is supernatural, the soul is not connected to matter through interminate dimensions (Averroes), the soul is perfect like the world taken as a whole (demonstrated with Averroes), the soul is similar to the intelligences, the soul is a simple substance, the soul's final destination is heavenly abode (Plotinus), and the creation of the soul precedes the creation of matter.

Chapter 15. Testimonies which confirm these views, p. 171

Gen. 2:2–3 suggests that the creation of soul(s) was finished after the first six days; Plato develops a similar view in *Timaeus*, 41C–D; Augustine's interpretation of *Gen.* 2:2–3; then follow the views of Solomon, Macrobius, Pythagoras, Theophrastus, Themistius, Iamblichus, Plotinus and the author of *De causis* on soul preceding the body.

Chapter 16. The arguments of the Latins on this view, p. 174

Thomas Aquinas develops four arguments against the view that human soul is created before being incarnated; (1) if the soul existed before the body, it was either created or uncreated; the latter entails an error, because according to the Peripatetics only the first intelligence is detached from any matter; in case the soul was created, it was either "completa in specie" or "incompleta"; the latter is impossible because it contradicts the immediate creation by God; in the former case, soul and body would not form a real unity; (2) the soul owes its being to the body; (3) the intellectual soul cannot be distinguished from the sensitive soul which originates with and in the body; (4) *fortissima ratio*: if the soul was created

before the body, their intimate relation would be utterly unaccountable; two other arguments are developed by Avicenna and one by Dominic Gundisalinus; (i) if the soul exists before the body, it is either unique or multiplied, but considering pre-existence neither uniqueness nor individuality of soul can be reasonably accounted for; (ii) it cannot be established whether the individuality of soul must be ascribed to the soul before or after being incarnated; (iii) a pre-existent soul is causally inert.

Chapter 17. On the previous views and respective confutations, p. 177

Nifo focuses on four issues: (a) whether the nature of the pre-existent soul is “in specie completa an incompleta”, which is qualified as “quaestio multum difficilis”; (b) the modalities of the multiplication of pre-existing souls; (c) how the soul is united to the body; (d) how the soul descends in the body; (ad a) all philosophers agree about the pre-existing soul “in specie completa”; however, the Platonics entertain the idea of different levels of rational soul depending on specific kinds of knowledge; Theophrastus, Themistius and Averroes claim the uniqueness of rational soul, distinguishing between agent and possible intellect because characterized by different kinds of knowledge, that is, separate substances and ‘material universals’, respectively; other authors, such as, Pythagoras and Proclus, hold that the soul was never without ‘any’ body; (ad b) Themistius and Theophrastus theorize one soul for all living beings, similar to Plato’s world-soul in *Timaeus*; discussion of Themistius’ interpretation of Aristotle, *De an.*, II, 413a5–10, 413b24, and of his distinction between the soul (multiplied) and the intellect (unique); distinction between Averroes, on the one hand, and Plotinus, Porphyrius, Origen and Iamblichus, on the other, as the latter hold the uniqueness of animal soul and the multiplication of rational soul; the view of the ‘intrinsic’ specification of rational soul discussed; (ad c) the Platonics hold that the body is in the soul and not the other way round, because the former is the latter’s instrument; as to the arguments of the Latins (in ch. 16): (ad 1) when Aristotle speaks about the unity of body and soul, not the intellectual soul is intended, but the Themistian animation (according to the Platonics the ‘second’ soul, for the Peripatetics the first act of the body); (ad 2) individual souls are distinguished by individual properties; (ad 3) distinction between vegetable, sensible and intellectual animation, on the one hand, and rational soul, on the other, (ad 4) the rational soul provides life to the body “non simpliciter, sed ex suppositione”, because ordained by God.

Chapter 18. On the arguments of the Platonics on the pre-existence of soul, p. 184

Summary confutation of the views presented earlier (in ch. 14); (1) the priority of soul over body regards quantity and contrariety, not time; Nifo's personal view: "Nec volo quod rationalis anima simul natura cum corpore facta sit, sed prius natura creata, et in secundo signo infusa;" (2) rational soul does not depend upon the body; (3) a supernatural being connected to a body entails contradiction; (4) distinction between moving intelligence and soul; (5) the rational souls exist in an unprecise number; (6) intelligence and rational soul do not share the same nature; (7) the rational soul is a simple substance; (8) the rational soul owes its first perfection to the body, and its second perfection to contemplation; (9) the priority of the soul over the body regards not the generation of the latter, but is *qua* nature; discussion of the heresy of the Manicheans on the descending soul, and of similar views entertained by Platonics, Origen and Iamblichus; as to Augustine, in his later life he retracted many of his earlier views; Albert's interpretation of Solomon's text (cf. ch. 15).

Chapter 19. The last section of truth, p. 187

Soul is eternal, not *parte ante*, but only *parte post*; the goodness of the first mover and the work of nature collaborate in creation and infusion of rational soul in body.

Chapter 20. 'Persuasive' arguments for this view, p. 189

That the rational soul originates with the body cannot be demonstrated but should be taken upon faith; this view is confirmed by the Peripatetic school; the soul exists in order to inform the body; a king does not exist before his kingdom; a pre-existing soul would be idle ("ociosa"); rational soul and body are like motor and mobile; intellection does not occur "sine phantasia"; the rational soul is the perfection of the body; the rational soul is the act of a physical body; Aristotle's consideration in *Metaph.*, XII, 1070a21–22: every form arises with its subject; Gregory of Nyssa rejects the pre-existence of soul as well as the creation of the soul after the creation of body; Hieronymus condemns the pre-existence in heaven; Aristotle argues that intellectual soul arises after sensible soul; remarkably, Nifo claims to formulate "persuasiones", not "demonstrationes".

Chapter 21. On the origin of the rational soul and respective views, p. 192

A first investigation regards the nature of the soul's agent principle, whether it is material or separate, and in the latter case whether it is the first cause or an inferior intelligence; the view of Abubacher (Avempace) that the rational soul was transmitted through the paternal semen led Averroes to the individuation of a threefold intellect in the Greeks and to the thesis of the *cogitativa* (called "existimativa" in animals) as man's specific rational soul providing a 'particular rationality'.

Chapter 22. Arguments confirming this opinion, p. 194

This view is apparently true: (1) every natural agent produces its specific simile; (2) children resemble their parents, also as to moral virtues; (3) in every natural generation a form is generated; (4) a joint production of man by a separate motor and a physical agent is impossible; (5) the effects of a perfect agent resemble the latter in form and matter; (6) an agent that is able to produce the means can also produce the end; (7) man is able to produce the dispositions, and therefore also the consequence; (8) human motion or alteration contains its end, that is, the rational soul; (9) a natural union of matter and form presumes a natural generation of form; (10) when the form of a natural composite is known by the agent, the composite can be produced by the agent; (11) a physical agent which can deprive a form of its operation (note that the body blocks the mind's rational activity in drunkenness and malady), should be viewed as capable to generate this form; (12) that which distinguishes man from animals must be based on his own power; (13) when the rational soul is not produced by man then man "ex homine quantum ad nihil fieret"; (14) every form whose operation can be strengthened or weakened by physical forces is produced by a physical agent (referring to carnal dispositions, physiology).

Chapter 23. Ancient authorities sustaining these arguments, p. 198

The words of the wise, such as those in *Eccles.* 3:18, and *Gen.* 46:26; Aristotle holds (a) that man is made by man and the sun; (b) against Pythagoras and Speusippus he argues that soul originates in the semen; (c) matter and form are due to female and male, respectively; Gregory of Nyssa attributes the mortality of soul to Aristotle; if soul does not originate in the semen, "tunc magis vermis esset filius hominis, quam

homo factus”, because worms may originate in stomach; the soul’s central position in reality, as formulated in *Liber de causis*, suggests that soul can generate it simile.

Chapter 24. Other opinions on the same issue, p. 200

The Platonics hold (1) that the human soul originates in the worldsoul (cf. *Philebo*); (2) Plato suggests in *Phaedrus* and *Timaeus* that our soul is integrated in a cosmic circle; (3) our soul takes care of the inanimate world (in *Phaedrus*); other sources (among which Orpheus) and arguments (the order in the world) suggest a universal animism; Themistius, Theophrastus, Algazel and Avicenna seem to support this view; on the relation of the individual souls and the worldsoul (excluding creation); Isaac Israeli on the generation of soul; in conclusion, two views on rational soul can be distinguished: (a) animation (Themistius), the *cogitativa* (Averroes), or life (Plotinus); (b) a form comparable to the Sun; Themistius and other authors argue that soul comes from without and is not produced by the semen; arguments for this view: the semen is an inferior substance, the relation semen-soul is not univocal, and the semen is a uniform body; the view that the soul originates in a separate substance, not in God (sustained by arguments based on the order and the hierarchy of the universe); Avempace, Abubacher (*sic*), Averroes, Alfarabi and others held that soul (not rational soul) is propagated by the semen; final considerations on the order of the intelligences and the origin of the worldsoul (which is in God according to Themistius).

Chapter 25. Objections against the view that the rational soul originates in the seed, p. 207

Thomas Aquinas developed three arguments: (i) no form which exists upon itself can be propagated by the semen, (ii) no corporeal capacity reaches the level of a spiritual substance, and (iii) the rational soul does not originate in matter; on a logical level these arguments do not hold; Nifo (“magno tempore investigans”) concludes that only probable arguments exist, among which: (1) the unity of man’s form, (2) the nature of mental acts (as they transcend matter), (3) the rational soul has a contingent relation to its acts, (4) and Aristotle’s arguments in *De gen. anim.* II.3 for the origin of the mind from without.

Chapter 26. The rational soul does not originate in some intelligence,
p. 211

Albert the Great's arguments against creation by inferior intelligences in *De homine* (only God creates) and in *De intellectu et intelligibili* (the soul would be determined by celestial motions); Nifo expresses doubts about the validity of these arguments, and refers to Dominicus Gundisalinus who argued for a creation of souls by the intelligence with the aid of the first intellect; Nifo's overall argument against the view under discussion is based on the idea that no secondary cause can cause being.

Chapter 27. Solution of doubts about the arguments exposed, p. 214

Nifo individuates logical flaws in the arguments against the first expositor (that is, Albert the Great; cf. ch. 26), and against the second expositor (that is, Gundisalinus; cf. ch. 26); (Aristotelian) philosophy (the mind comes from without) and faith support the creation of the soul by God.

Chapter 28. The issue of the origin of rational soul established, p. 218

Female and male seed contain vegetative and sensitive capabilities, but only the spiritual semen of the light of the first intelligence is capable to produce rational soul; view supported by Varro, the Manicheans and Paul (*Acts* 17:28); Albert's doctrine of the "inchoatio formae" and the similitude of the rational soul and the first intellect confirm that the generation of the former requires the light of the latter; thus, the rational soul originates from within as well as from without; the essence of the soul originates in the first cause, its specific application and determination to the body depends upon secondary causes (celestial bodies); similarly, Averroes argued for the ancillary role of the inferior intelligences.

Chapter 29. Solution of arguments supporting other views, p. 222

Nifo now confutates the arguments presented in ch. 22: (ad 1) the rational soul has no primary role in the generation of man; (ad 2) the likeness between parents and children is based on the relation between soul and body; (ad 3) human soul originates in God and matter; (ad 4) God and man collaborate in the generation of the soul; (ad 5) a distinction should be made between a total and dispositional role in generation; (ad 6) the production of the soul by the semen presumes that it is informed by the first intellect; (ad 7) material dispositions and the rational soul belong to different levels; (ad 8) distinction between intrinsic and extrinsic end

of alteration and motion (the generation of animals is intrinsically more perfect, that of man extrinsically so); (ad 9) the union of the rational soul and matter partially transcends nature; (ad 10) the rational soul is a form, just as art is the form of the axe; (ad 11) the body may cause a decay of mental operation, but not of the aptitude for the latter; (ad 12) man's power partially depends upon the union with the first mover; (ad 13) the formative virtue (instrument of the first mover) as well as the spirit (containing the seed) survive; (ad 14) this argument presumes that the helmsman is generated from the seed of the ship; finally, Biblical passages and authoritative texts (ch. 23) require a careful interpretation.

Chapter 30. Solution of the arguments by the Platonists, p. 226

As concerns the arguments presented in ch. 24: (ad 1) there does not exist a form of the entire reality similar to the way in which art is the form of the organ; (ad 2) the inclination of the soul is not uniform; (ad 3) the intellect is like the art that uses instruments; the semen produces the soul on the basis of the virtue of the first intellect; generation is not necessarily a univocal process; God's operations are calibrated to the recipients; secondary causes (intelligences) contribute dispositionally (as instruments) to the creation of the soul.

*Book II. Whether the Rational
Soul Can Be Separated from the Body*

Chapter 1. The common opinion of the Averroists, p. 229

The rational soul, although a different kind of soul, is somehow in us; its presence can be interpreted in various ways: part in whole, capacity ("virtus") in matter, form in formed, species in specified; Aristotle and Averroes claim that the intellect is present as form, because it is the act of the body, principle of our activities; moreover, in every composite the form is what is more perfect; confutation of the view that the soul is an accident or quality; the rational soul is neither in us as "locata in loco", nor as a part in a whole.

Chapter 2. Dissent among the followers of Averroes, p. 232

Averroes and followers do not hold the view of the ancient materialists (Democritus, Empedocles, Lucretius, Epicurus) that soul does not transcend body, and thus they argue that the intellect is not a capacity in the

body and a form in matter, because: (1) every material form is potentially known, and the intellect is not; (2) the intellect would receive itself; (3) the intellect does not receive its content “corporaliter”; (4) known things would risk a “processus in infinitum”; (5) science would be an ‘active quality’.

Chapter 3. Doubts about these arguments, p. 233

Followers of Epicurus object: (ad 1) the intellect can be an “in potentia intellectum”; (ad 2) the soul receives the species of things; (ad 3) the intellect is a potentiality of the body; (ad 4) the intellect receives actual, not potential intelligibles; (ad 5) science is universal.

Chapter 4. Arguments by others against the objections to Averroes, p. 235

(1) John of Jandun argues that every “forma materialis extensa” is potentially known; the view that the intellect is a “virtus in corpore”, entails that it as an extended material form; (2) if the intellect is a material form it receives itself; (3) “omne receptum recipitur per modum recipientis”; (4) if the intellect were a “virtus in corpore”, it would contain material and individual species; (5) Jandun argues that if every particular and individual form is active through physical action, science must be a passive quality, like heat, cold, and humidity; however, these defensive arguments are inferior to those formulated by Averroes himself: (ad 1) the first argument contains a threefold “petitio principii”; (ad 2) intellection should not be confounded with knowledge or science; (ad 3) the intellect receives its content spiritually, that is, in virtue of the first cause; (ad 4) the theory of species is untenable; (ad 5) science is received in the light of the first cause and thus not “particulariter”.

Chapter 5. Averroes’ views corroborated, p. 237

Nifo presents the argument based on the need of the light of the first cause in intellectual activity, as a comparison with sight shows (i) that without light the intellect would not know anything at all, and (ii) that its objects would be unattainable; thus, (iii) light is needed as disposition (for the intellect) and as form (of the intelligibles); these arguments confuted: the nature of the light is uncertain (substance or accident of the first cause, or else a material entity), nor can it be established how this light is received (as an inherent quality or as merely present); final proofs for Averroes’ five arguments presented in ch. 2.

Chapter 6. Arguments by Philoponus, Avicenna, Algazel, and by other authors who support Averroes, p. 241

(1) Philoponus argues on the basis of *De an.*, I, 403a10–12 (soul is separable if it has separate operations) for the separability of the soul; (2) Avicenna and Algazel hold that a material capacity cannot confer spirituality to material forms; (3) Latin commentators show that no noble soul, developing divine, intellectual and animal activities, is a material capability; (4) nothing which is deprived of material forms is a material capability.

Chapter 7. The view of ancient commentators, p. 243

Discussion of the question whether the rational soul is in man as form in formed and act in actuated, that is, whether it confers species, act and perfection to man; Themistius, Porphyrius, Iamblichus and Plotinus hold that the rational soul confers being; on the basis of the distinction between ideas and sensible forms they distinguish between two types of soul: the (ideal) worldsoul and the incarnated souls; the former provides being like the ring impresses its form in the wax; this position contradicts truth as well as Aristotle.

Chapter 8. The position which some authors attribute to Averroes, p. 245

Some Averroists argue that the form-matter relation is twofold, namely regarding either operation (as the relation art-instrument or motor-organ) or being; the first kind of relation does not only characterize the relation between celestial motors and bodies, but also that between the intellect and mankind; this marks the difference between Averroes, who views the intellect as the form of man, and Themistius who does not; in the past Nifo shared the view developed by the authors under discussion who supposed in man two “semi-animas”, namely the rational soul and the *cogitativa*.

Chapter 9. This view is erroneous and contradicts Averroes, p. 248

After his initial Averroism, Nifo discovered that this view was wrong; Averroes distinguishes between a corruptible intellect (the *cogitativa*) and an abstract intellect; Nifo challenges the afore-mentioned view by asking whether the rational soul provides a total or a circumscribed actuality to man; in the latter case man would be complete “in specie” without the intellect, which contradicts Aristotle; in the former case the

necessary being of the intellect and the transitory being of the *cogitativa* would coincide; furthermore, *cogitativa* and intellect cannot constitute man together, because it is impossible to establish a reasonable order of cooperation; thus, when the *cogitativa* and the intellect constitute man, the latter would no longer be one finished entity; finally, the intellect, as a universal essence, cannot be received in matter.

Chapter 10. The form of man according to Averroes, p. 251

Differences between the relation of motor and orb, on the one hand, and that of the intellect and man, on the other; the intelligence is united to the orb “ante dimensiones in actu”, and it is cause and principle of all the orbs accidents; the dimensions of man depend upon his *cogitativa* which precedes the intellect in man; the intelligence is cause of the orbs being, while the intellect, the last of the separate substances, does not inform man; Nifo distinguishes between three types of union: (a) form and matter united in being and actuality; (b) form and matter united potentially: form constitutes matter in act, matter constitutes form in potentiality; and (c) the art-organ and motor-moved relation; in Averroes’ view the latter characterizes the relationship between intellect and man.

Chapter 11. Solution of a first doubt on Averroes, p. 254

Considering the difference between Themistius and Averroes, Nifo formulates a first doubt on Averroes, that is, how the rational soul is the form of man; in the form-matter union form is (1) act and (2) perfection of matter, (3) permanently united to it, and (4) using matter as art uses its instruments; accordingly, matter is called matter, perfectible, subject, and instrument; in the relation between the intellect and man only the characteristics (2) and (4) hold; confutation of Jandun who entertains the view of a total correspondence between the intellect and man, on the one hand, and the intelligence and its orb, on the other; the intellect is the form of man “metaphysice” (as act and perfection), and not “naturaliter”.

Chapter 12. Solution of a second doubt on Averroes, p. 256

Considering that man is established in species and name as from the immersion of the *cogitativa* in the seed and till the moment of death, one may ask whether the intellect is connected to man during his whole life; according to Averroes the intellect is the form of man when the former

is present to the latter, that is, when they are connected in operation; the mutation which presupposes this relation is either intrinsic or extrinsic; as to the former, it does not regard the intellect which is immobile; as to the latter, it cannot regard both intellect and man; thus, it regards only man, who becomes instrument of the intellect when the outcomes of sense perception allow the *cogitativa* to consider a “complexum particulare”; the link with the intellect allows man to attain knowledge of individual essences and of first principles, which ground discursive reasoning; Plato’s theory of reminiscence as expounded in *Meno* is partly true: first principles do not enter from without, but they are sense-dependent as to their actuality; the union of the intellect with man develops through stages and can be classified in three types: potentially, actually and ‘habitually’ (that is, after much training).

Chapter 13. Solution of a third doubt on Averroes, p. 260

Discussion of the issue in which sense the rational soul is cause of man, that is, as form, end or agent; Averroes argues that the intellect is the end of man because it provides him with divine being, but he denies that the intellect is the agent of man, which apparently contradicts the view that in separate beings end and agent coincide; according to Themistius, the intellect is an equivocal agent, a view that can be explained when one keeps in mind that the being of some things consists of motion and operation, while the being of others does not; as agent intellect the rational soul is the agent of man, because it grounds man’s intellectual activities.

Chapter 14. Solution of the two last doubts on Averroes, p. 262

The first doubt regards the distinction between soul and intellect, the second whether the intellect is a universal or an individual being; the intellect is only soul with respect to man (like the column is right or left with respect to a flying dove), that is, accidentally so: the union of the intellect and man is similar to that of art and instrument; as regards the other issue: the intellect is essentially universal, not through some sort of participation.

Chapter 15. The best possible arguments supporting Averroes’ position, p. 265

Every form existing in matter is generated by the latter; Jandun’s arguments for this view: (1) every form that exists in matter requires

dispositions and passes away with the latter; (2) it cannot be established whether the union of the rational soul and the body is substantial or accidental; (3) if the rational soul is united to the body according to being it cannot survive after death; (4) a being exists as long as its constitutive principle exists (man would live eternally if soul was united as form to the body); (5) if the intellectual soul provided specific being to the body, it would be a material form, which is false; as a matter of fact it does not receive all material forms, the quiddities of all forms or the species of itself; (6) if the intellect were a form in matter it would be extended; (7) the rational soul as form of the body would be in rest or move with it; (8) hands and feet would exert intellectual activity; arguments by Abubacher: (i) every universal form is abstracted from matter; (ii) if the rational soul exists in matter then its knowledge would be singular; and (iii) every form united to something in being exists “per modum illius recipientis,” which entails a material existence for the intellect and the impossibility to know universal forms; final arguments: contraries can be united only with violence (which is impossible); the intellect united to the body would only carry out activities “secundum exigentiam corporis”.

Chapter 16. Formulation of solutions and their proof, p. 269

Solution of the arguments formulated in ch. 15: (ad 1) the rational soul receives an essential being from God and a being in matter from the agent; (ad 2) the union of human soul and matter is based on accidental dispositions; (ad 3) not matter and form pass away, but their union; (ad 4) the essence of form does not consist in communicating being; (ad 5) human soul is a material form, but only partially, as it carries out intellectual activities and thus transcends matter; (ad 6) a similar view entails that the intelligence becomes accidental through its union with the celestial body; (ad 7) motion and rest of the rational soul are accidental; (ad 8) insofar as intellect the soul does not constitute any part of the body; Abubacher's arguments confuted: (ad i) the rational soul is an individuated form as well as a “potentia intellectiva”; not the universals are received as singular entities in the intellect but the forms or species which permit their being known; (ad ii) the rational soul does not depend upon matter, even though it exists as act and perfection in matter; (ad iii) the rational soul is not completely immersed in matter; as concerns the other arguments: the rational soul exists in matter, but not “secundum omnes gradus.”

Chapter 17. The solutions destroyed by the Averroists, p. 272

(ad 1) Any form requiring essentially ordered qualitative and quantitative dispositions in matter is generable and thus perishable; no distinction can be made between simple and individual being; (ad 2) every disposition necessary to the being of some form in matter precedes form, and since union is posterior, the soul must be in matter; (ad 3) only accidental principles can survive death; (ad 4) after the union with the body the soul has the same being and essence it had before the union; objections against a possible reunion; (ad 5) the intellect is an actual object of knowledge either through an external agent (which is apparently impossible) or on the basis of its own essence (in that case it is a separate intelligence, as Averroes holds); (ad 6) the rational soul is only accidentally divisible; (ad 7) only accidental motion is involved; at this point Nifo states that the confirmation of the other arguments and the confutation of solutions presented can be derived from Aquinas' view that the rational soul transcends the body according to an intellectual degree: in other words, the rational soul, located between the body and the intelligences, constitutes man and grounds his intellectual acts; then, the answers to Abubacher's arguments are confuted; (ad i) Thomas argues that the concepts in mind, although being individuals, may represent universals; arguments against this view: (a) individuals are contracted by matter; (b) known objects cannot exist in the soul as specifically different beings; (c) it is unclear how individual concepts may represent universals; (ad ii–iii) the rational soul and the body have contrasting tendencies and cannot be united unless in a violent matter.

Chapter 18. Texts by Aristotle and others supporting this view, p. 279

In *De an.*, III.4–5, Aristotle bases self-knowledge on the intellect's being separate, he explains why sensible things cannot know and he emphasizes, citing Anaxagoras, that the intellect in order to know must be unmixed; the implications of Anaxagoras' view; at the outset of *De part. anim.* (641a33–b10), Aristotle states that the intellectual soul transcends natural philosophy; other authorities, including Plato, the anonymous author of *De intellectu et intelligentia*, and Themistius, on the need of two souls in man, one of which is separate; Alexander of Aphrodisias and Theophrastus apparently subscribe to this view.

Chapter 19. Averroes' position contradicted, p. 284

Direct arguments as well as arguments regarding the grounds of this position, “quibus repulsis remanebit veritas nostrae fidei in tuto”; as to the former: (1) if the rational soul does not endow species, definition and name to man, the latter would not know; intellectual knowledge cannot be reasonably ascribed to the union of a separate intellect and the human body, nor to one of them only; (2) intellectual and voluntary activities are formally in us, and by consequence their common principle too; (3) man knows inasmuch as man; (4) man knows, moves and works through the rational soul; (5) the link between sense and intellect entails that the rational soul is not separate; (6) every composite that is constituted by a proper habit of some form receives being, name and definition from this form; man is constituted by the habit of the intellect, *ergo*; (7) man is essentially one; (8) man lives an intellectual life through the rational soul; (9) the rational soul provides specific difference; (10) through the rational soul we are formally in act and in potency with respect to our operations; (11) the intellect does not communicate directly with the body; (12) phantasms cannot guarantee the union of the intellect with the human ‘orb’; (13) a form requiring an extrinsic being for its operation should be a part of the latter.

Chapter 20. Solutions by the Averroists against these arguments, p. 287

Some hold that the union of the rational soul and body can be argued for on the basis of faith only; this view contradicts “rationes naturales” as well as authoritative texts; (ad 1) Averroes explains in his commentary on *Physics* how rational knowledge is sense-based: the intellect and the *cogitativa* capture the same object, but differently so; Aristotle’s criticism of Plato’s view that phantasy is a mix of opinion and sense (*Philebus* and *Sophist*); confutation of this argument: (i) if intellect and *cogitativa* share the same object, their union cannot be that between intelligence and orb, (ii) but must be formal and essential, (iii) more intimate than that between art and instrument, (iv) as is shown by the dynamics of the intellectual act based on mediating intelligible forms; (ad 2) Jandun laboured to solve this issue, but Averroes’ solution is more convincing, as it is based on the art-instrument view; confutation: (i) the role of the *cogitativa* does not exceed that of the medium containing sensible forms, (ii) the instrument of a separate motor for a separate operation is necessarily separate itself; (ad 3) in his Averroist days Nifo was used to argue that intellection is

not an intrinsic operation comparable to fire; confutation: (i) experience shows the contrary, (ii) if the *cogitativa* is the form of man, intellection is an accidental activity (like building, for example), (iii) the *cogitativa* is essentially sensitive, and thus from an Averroist point of view man does not surpass animals, (iv) the operation of the *cogitativa* is only slightly different from that of phantasy, there is no difference of 'kind', not of 'mode'; (ad 4) the union of form to matter is neither the disposition nor the cause of the motor's motion; confutation: (i) an operative principle is a form providing being, and (ii) operation presumes unity of being; (ad 5) the operations of separate capacities are of two kinds: some are not attributed to their own subject, while others are, such as those of the rational soul; confutation: if the rational soul is attracted by sensitive soul their union is either natural (which entails that soul is locked up in the body) or contingent (which entails that enduring intellectual activity cannot be guaranteed); (ad 6) the habit is acquired by memory, not by the intellect; confutation: (i) we record intelligibles, (ii) and thus intellectual soul is in us; (ad 7) man can be conceived of in two ways: as orb and as a union of orb and intellect; confutation: unity of operation can be based only on unity of principles; (ad 8) intellectual life should be seen as a second act, as in celestial animals; confutation: (i) life cannot be separated from the one who lives it, (ii) Aristotle stated that man is man insofar as he is an intellectual being; (ad 9) the term 'rational' may refer to particular rational discourse (which is not specifically human) or else to universal rational discourse, which is proper to man, but not essentially or intrinsically; the confutation analyzes several logical flaws of the argument and establishes that 'rational' is an essential, intrinsic and formal property of man; the other arguments do not deserve any confutation.

Chapter 21. Texts by Aristotle and other authors against this error, p. 298

For reasons unknown Aristotle did not present a clearcut view on the issue under scrutiny; yet, Averroes contradicts the Stagirite's teachings as well as those of other ancient authors, such as Themistius; Aristotle is apparently uncertain in *De anima*, but there is no doubt about the soul being the principle of life, sense and intellection; a coherent and all-encompassing interpretation of *De an.* III, *De gen. an.* II.3 and *Metaph.* XII; the views of Plato (in *Timaeus*); Constabel, *De differentia spiritus et animae*; Avicenna, *Liber de anima*; Algazel, *Metaphysica*; Isaac Israeli, *De diffinitionibus*; and again Themistius.

Chapter 22. Our opinion on the union and separation of body and soul,
p. 304

Human soul stands halfway (“in horizonte”) between the forms that are fully immersed in matter and the forms of the celestial bodies that are operationally independent; human soul is an individual form, but universal inasmuch as a “potestas quaedam lucis spiritualis”; accordingly, the universals are not in soul as forms in matter, but rather as colors in the light; like the loadstone, soul is mixed up in matter but separate as to its specific capabilities.

Chapter 23. Solution of Averroes’ arguments, p. 306

Final discussion of the arguments proposed (cf. chs. 16 and 17);¹ the soul which originates in the seed of the first light has a relation with matter; the union with matter can pass away, not the being of soul; the view of a twofold soul ascribed to Plotinus, Themistius and Averroes is rejected; (ad 1) dispositions are essentially ordered, not as to the simple being of the soul, but as to its being in the composite; (ad 2) the rational soul depends upon matter as far as its ‘relative’ being is concerned; (ad 3) dispositions are of two kinds, that is, “pro re in fieri” and “pro re in facto” which regards the soul as part of the composite; (ad 4) the union of soul and matter does not depend upon a natural agent; (ad 5) the rational soul does not constitute the composite “secundum esse simpliciter”, but “secundum esse unitum”; (ad 6) a distinction should be made between form, matter and a ‘third entity’, that is the composite; (ad 7) a distinction should be drawn between the soul’s simple and relative being; (ad 8) similarly, a distinction between “terminus ad quem” and “terminus a quo”; (ad 9) the simple being that soul acquires from God does not change through the union with the body, only its relative being; (ad 10) the desire to be reunited to the body after death is a natural desire and thus not in vain (supported by quotes from Lactantius and Hermes Trismegistus); (ad 11, that is, [ad 5] of chs. 15–16) after having actually known the intelligibles the intellect becomes intelligible itself; (ad 12–13) concerning the same issue: the intellect is “abstractivus et abstrahibilis a se” through (the knowledge of) other things; (ad 14) indirect intellectual self-knowledge; (ad 15, that is [ad 6] of chs. 15–16)

¹ It should be kept in mind that there is no complete correspondence between the arguments proposed in those chapters and the confutations presented here.

the major is true about integral parts only; (ad 16) the adequate cause of the divisibility of form is begged; (ad 17, that is, [ad 7] of ch. 15–16) the motion involved is only relative, not ‘absolute’; as regards the arguments against the “expositor” (that is Thomas Aquinas): the intellect is elevated, non as universal form, but inasmuch as “vis potentia abstractiva”; as concerns the arguments against the answers to Abubacher: intentions are universal as to the things represented, and singular as to the subject they inhere to; as to the final arguments: the conflict between body and soul is not total but tendential; the soul is accidentally hampered by the body.

Book III. On the Unity of the Rational Soul

Chapter 1. The position of ancient authors, p. 313

Ancient philosophers, who probably inspired the followers of Amalric of Bena, entertained the idea of a coincidence of the world-soul and God; this view is corroborated by Alexander of Rhodes and Theophilus who derived this view from Varro (who probably derived it from the Egyptians); this view is based on the following arguments:² (1) the unity of mind, matter and God; (2) there cannot be “plura prima”; (3) all bodies are united in operation, and thus they share one form; (4) to one (prime) matter corresponds one form; (5) the many cannot exist without the one (cf. Plato, *Parmenides*); finally, the identity of end and form in Peripatetic philosophy.

Chapter 2. Testimonies for this view, p. 316

Parmenides, Empedocles, Lucretius, Pythagoras, Plato’s *Timaeus*, Orphic hymns, Aristotle’s *De anima* (the soul is ‘all’), Seneca, Boethius, and others.

Chapter 3. Objections against this view, p. 319

There can be no composition in God; necessary being cannot be the act or perfection of some body; the immobile mover cannot be the form of the world; if God were the principle of the intention in any body, natural bodies would know; the view entails a universal animism; a pure and universal essence cannot be received in a body; God would become a

² For a confutation, see ch. 7.

“virtus in corpore”; every natural being would have two forms; being itself is immobile and thus not the act of a body.

Chapter 4. About the validity of the arguments of the ancient authors,
p. 321

Alexander of Rhodes and Theophilus argue that the union of world (universal nature) and God (“summe contractus”) depends upon some “colli-gatio” or dependence, comparable to the dependence of human nature on individual persons; the union of world and God is not that between effect and cause; thus, the ancients distinguish three characteristics of the relation between world and God: (i) ‘finished’ and goal, (ii) effect and agent, and (iii) universal nature and individual.

Chapter 5. Confutation of this ‘reckless’ position of the heretics, p. 323

The world is unique, and thus it does not depend upon something else; the theologians suggest the plurality of worlds, and Plato holds that the sensible world is made after the image of the intelligible world; thus, there may be many worlds derived from one idea, and God may ‘suppositate’ whatever thing “citra ipsum”; three arguments supporting this view: (1) God contains “omnem rationem substantiandi” and thus He may generate more worlds; (2) all creatures are equally distant from God; (3) the resurrection of Christ’s body in three days entails that God may constitute (“substantificare”) whatever nature; Giovanni Pico developed an alternative position: God may constitute whatever nature “citra ipsum” (cf. *supra*), assuming whatever nature endowed with intellect, will and memory, and thus grounding the elevation to beatitude; for the moment, Nifo does not entertain any specific position, but sticks to the learnings of the Roman Catholic Church; God is the form of anything, like the Sun is the form of all media.

Chapter 6. Discussion of the position of the ancients, p. 326

Theologians theorize a twofold union between God and all nature; one union which is natural and congruent to the nature of the thing, and another one which is voluntary and which goes beyond the bounds of nature; the former entails a union more profound than that between form and matter, “sed secundo modo adeo fit intimus rebus quod eis interior fieri nequit”; support from Gregory the Great, Plato, and Averroes; the first type of union may be argued for, the second type is to be confuted.

Chapter 7. Solution of the arguments³ by Alexander of Rhodes and Theophilus, p. 327

(ad 1) Knowledge of God *per se* is impossible; similarly, matter can only be known indirectly; (ad 2) matter, God and the mind are the first in their kind (bodies, eternal entities and spiritual beings, respectively), but they do not coincide; (ad 3) the parts of the world are united “*naturali tactu*”; (ad 4) there are several kinds of unity: unity of all bodies holds only “*privative*”; (ad 5) the priority of the one over many does not entail that the one is the substance of posterior things; finally, the identity of form and end holds only for ‘remote’ ends.

Chapter 8. Positions on the unity of the intellect and the first opinion of the old, p. 329

As in separate beings there can be no plurality of forms of the same species, there are as many specifically different rational souls as there are men; these souls do not inform but exist in man just like the Sun in the illuminated medium; a similar view was held by the magi, Thales, Varro, and Priscillianus.

Chapter 9. Objections against this position, p. 330

(1) If the souls were specifically different, there would be specifically different men; after a great battle there would be a great number of discorporated and ‘inactive’ souls waiting for new-born men; (3) Jandun argues that mankind can know with only one intellect; (4) Themistius argues that specifically different souls are not necessary for man’s being or knowing.

Chapter 10. A defence of this position, p. 331

(ad 1) Also the celestial intelligences are specifically different, while their operation (intellection and love) is not; thus, also men of the same nature may be moved by different motors; (ad 2) the existence of (temporarily) inactive intellects is not contradictory; (ad 3) individual men are essentially of the same species, even though they may differ accidentally; (ad 4) animation and intellection may be of the same kind, but the dispositions of men differ and thus they (may) require different motors.

³ See ch. 1, and also ch. 4.

Chapter 11. True arguments against this position, p. 333

This position contradicts Peripatetic philosophy and truth: every motor using one instrument is unique; specifically different souls should be ordered, but human souls are essentially of equal perfection; mankind can be compared to a celestial sphere; natural philosophy should be based on sense and sense data.

Chapter 12. Another view of plurality, p. 334

Many Platonics (Plotinus, Calcidius, Iamblichus, Proclus) develop a view which steers a middle course between Alexander and Averroes: they hold that animation and life (similar to shadows) flow from the rational soul; they agree partially with Alexander (number of intellects) and with Averroes (immortality); the Platonics distinguish between two lives, one exists on itself, the other inheres into the body; accordingly, the intellect is one in itself and multiplied as to the bodies.

Chapter 13. Objections by Themistius and others against this position, p. 336

Themistius argues that a separate rational soul can be one only; Aristotle demonstrates in *Metaph.*, XII, that the unity of the world requires one principle; similar separate souls cannot be distinguished unless specifically so.

Chapter 14. The exposition of another view, p. 338

If the rational souls are informing forms, either the souls are multiplied while the intellect is one, or both are plural; the latter view is held by the old and defended today by those who argue for a numerical correspondence of souls and bodies, and thus for transmigration (although restricted to mankind); Aristotle's confutation of this view: these souls would possess infinite habits.

Chapter 15. This position challenged, p. 339

Man as man would be eternal; my knowledge would be yours etc.; man would not be generated; a generating form cannot precede its effect; the dispositions of the agent would be inactive; men would not be different one from another; differences depend upon form.

Chapter 16. The position of Simplicius discussed, p. 340

Simplicius argues for a plurality of rational souls and one intellect, as the rational soul is defined as the union of the intellect with 'preceding' forms in man; the rational soul is mortal as far as these forms are concerned; thus, Simplicius 'saves' both the plurality of rational souls and the eternity of the intellect; some ascribe this position to Plato: soul is one and is divided in the bodies; others interpret Averroes' position in these terms.

Chapter 17. This position challenged, p. 342

This position contradicts Averroes: (1) the unity of two things requires that they are like act and potency, which is not the case with the intellect and previous form(s); (2) the sensitive soul, as a more perfect potency, would be superior to the intellect; (3) the intellect would arise through the sensitive soul; (4) intellect and sense do not relate as form and matter; (5) the reception of a unique and imperishable intellect would make all souls one and eternal; (6) intellect would become a "virtus in corpore".

Chapter 18. Another interpretation of Averroes, attempting to 'save' texts of Aristotle, p. 345

Siger of Brabant's position in his response to Aquinas; the material intellect is eternal and one for the entire mankind; man is composed of intellect and body; the latter is predisposed by the *cogitativa* to receive the intellect; this position steers a middle course between the Averroists (unique and immaterial intellect) and the Latins (intellect is the form of man).

Chapter 19. This position challenged, p. 347

This position contradicts Averroes: (1) every formal cause arises with the composite; (2) forms abstracted from substances are substances; (3) an eternal being cannot be the form of a transitory thing; (4) if the intellect constituted man in being, man would exist before being generated; (5) all men would be one man only; (6) it cannot be established whether the end of the generation of man is the intellect, the *cogitativa*, or else their congregate; (7) similarly, it cannot be established whether the *cogitativa* provides man with specific or generic being; (8) if the *cogitativa* receives the intellect, it knows the latter, and (9) it would be copulated with the intellect; (10) it is unclear how the intellect is present in man; (11) an inhering intellect is multiplied; (12) an inhering intellect would be "hic

et demonstratus” and thus it would receive only potential forms (causing an infinite regress in knowledge); (13) no essentially universal being can be received in a particular subject; (14) the intellect providing being must be a particular principle; (15) no single motor can ever use more mobiles contemporarily; (16) many men would share the same form (Albert the Great); (17) if the intellect constitutes man in being, then either the intellect is divisible or else man is indivisible; (18) considering that man’s limbs differ as to individual men, one intellect would reduce mankind into one man; (19) the intellect as form of the *cogitativa* entails Varro’s error; (20) if one perfect specific form can receive another form, the elements should not be broken down in the subjects; (21) the intellect received in matter and the *cogitativa* would have two subjects; (22) moreover, the intellect would be an accident; (23) prime matter should no longer be a pure potency (considering that an actual being received the intellect); (24) matter can only receive forms if it is deprived of any form; (25) the last received form should contain all previous forms (in this case, the intellect should contain sensitive and vegetative souls); (26) the final goal of generation should be generated from matter; (27) if the intellect is formally copulated to man, the phantasms would become superfluous.

Chapter 20. Another position expounded, p. 354

A unique rational soul provides either being or operation; the former position is held by Themistius, Theophrastus, Eudemus, Simplicius; Themistius’ texts extensively quoted: the potential and agent intellects make up the rational soul, while the transitory (or common) intellect and the body form the human animal; unlike Plotinus, Themistius holds that the intellect is one only.

Chapter 21. Some Latins on Themistius, p. 356

Aquinas holds that Averroes misinterpreted Themistius, and regards the latter’s and Theophrastus’ position as supporting his own.

Chapter 22. Themistius’ texts reconciled, p. 357

Some outstanding men interpret Themistius in Simplician terms, but Nifo does not agree; Themistius holds that the intellect provides being, but equivocally so; thus, the intellect is both separate and united to the body.

Chapter 23. Averroes' position, p. 359

Intellectual soul is one and only, linked to mankind like a celestial motor is connected to its sphere; the *cogitativa* is the form of the body; the differences with Themistius and Plotinus.

Chapter 24. Arguments for this position,⁴ p. 360

As Themistius argued, (1) the acts of intellection in master and pupil coincide; (2) the origin of common notions in all men suggests a common origin; (3) the intellect cannot be a "virtus in corpore"; every separate being constitutes a species, a multiplied rational soul would depend upon matter in its being, and thus, it would be transitory; (4) it cannot be established whether rational souls are numbered by themselves or by the bodies; (5) specifically different rational souls do not exist; (6) a multiplied intellect would be a potential intelligible only, and being individual its cognitive contents would be singular; (7) a multiplied intellect would cause an infinite regress in known things, because the things known by me and you would have something in common and differ somehow; (8) a multiplied intellect would be a material disposition and would not be able to know everything; (9) the eternity of the world "a parte post" and a plurality of rational souls entail an actual infinite; (10) the rational soul transcends time (Proclus, and the author of *Liber de causis*); no actually known form is numbered according to bodies and matters; (11) if the intellect is multiplied, science would be an active quality.

Chapter 25. Doubts concerning Averroes, p. 364

(1) Also a unique rational soul is an individual and every individual form is liable to corruption; it cannot be established whether the rational soul is one through privation or through position; what is one in number cannot be found in several individuals; (2) you would know through my intellection; one form would assume two opposite acts; (3) if there is one perfection of man, man is essentially one; other issues: (a) one composite is different from another through form; (b) if the intellect is not multiplied, individuals would differ through kind, and not through species.

⁴ The arguments in this chapter are not numbered by Nifo. However, in ch. 32 they are confuted in the order reconstructed here.

Chapter 26. Solution of these doubts about Averroes, p. 366

These arguments against Averroes are not conclusive; every separate form (as far as detached from matter) is unique, like a Platonic idea; Averroes proves that the intellect is separate; it is “actu intellectum” and a “species atoma ac incommunicabilis”; thus, numerically, the intellect is neither one nor many, just like a stone is neither blind nor seeing; Nifo argues that in Averroes’ view the intellect is one “in specie”, but that it is not numerically one; now, the arguments can be confuted: (ad 1) the intellect is specifically, but not individually one; considering that Siger’s interpretation of Averroes cannot be accepted, (ad 2) it can be established that the form known by two persons is one but plural ‘by accident’; furthermore, the intellect has an infallible knowledge of indivisibles, while men may have different opinions, which are not in the intellect; (ad 3) the intellect is the perfection of man “per se”; (ad a) the *cogitativa* (Averroes) or the common intellect (Themistius) is the form of man; and (ad b) man is man through the intellect but only “secundum postremam perfectionem”.

Chapter 27. Averroes’ position destroyed, p. 370

Averroes’ view is neither supported by Aristotle’s authority, nor by arguments, notable opinions or experience; Aristotle never explicitly distinguishes the nature and essence of the soul from its operations; the unity of the intellect is neither supported by any argument nor by the views of Augustine, Moses, the Egyptians, Babylonians, Greeks, and many Arabs; remarkably, as far as experience is concerned, Nifo refers to biblical passages (I *Sam.* 28:13–14; II *Chr.* 21:12–14) and a theological work by Pietro Barozzi.

Chapter 28. Arguments against Averroes taken from philosophical precepts, p. 373

Nifo starts invoking religion and divine providence, accepted also by many Greeks and pagans; man is a great or divine miracle (Plato and Hermes Trismegistus); the authority of Avicenna, Plato, Algazel, and Ficino.

Chapter 29. Two (similar) arguments against Averroes, p. 377

Averroes’ position destroys both precepts and principles of natural science; (1) one motor does not use at the same time more than one mobile

or instrument; furthermore, (2) no motor carries out at the same time specifically different operations.

Chapter 30. Other arguments against Averroes, p. 379

Every form which generates essential differences is numbered in itself; the uniqueness of the intellect is counter-intuitive (it flies in the face of the senses); contradictory acts of the will cannot be carried out or triggered by one soul or intellect, even if they are based upon knowledge of the same object.

Chapter 31. Our true position presented, p. 381

There are as many rational souls as there are men (against Averroes and Themistius); rational souls are not specifically different; rational souls do not leave and enter the bodies; the rational soul is the vital and intrinsic form of the body (Avicenna, Algazel, Constabel), and connected to the whole body; one intellect in all men would entail the existence of one vegetative and one sensitive soul for mankind.

Chapter 32. The arguments of the Averroists solved, p. 382

Final confutation of the arguments (cf. ch. 24): (ad 1) one and the same thing can be grasped by several persons according to principles that are similar in species but not in number; (ad 2) all sheep consider the wolf as enemy but this does mean that they share the same soul; (ad 3) Plato and Proclus hold that souls are linked to the celestial bodies, while Plotinus and Ficino argue for intrinsic differentiation; Nifo argues that (intellectual) souls differ “per possessas materias”; and thus, (ad 4) souls are numbered “per terminos extrinsecos habitudinum”; (ad 5) although it is individual, the intellect is separate through itself (“seipso”); (ad 6) all things received in the intellect are individual (in being), but as matterless forms they represent universals; (ad 7) in intellectual knowledge there is no infinite regress, because the thing known by you and me is universal ‘per se’, and individual ‘per accidens’; (ad 8) the rational soul is immaterial in itself, but operates through bodily dispositions; (ad 9) in actual separate things there is no infinite; (ad 10) soul and time are not of the same level: time is linked to one mobile and one motor, while soul is not; (ad 11) the science of the master is not an active, but a dispositional quality.

Book IV. On the Parts of the Intellectual Soul

Chapter 1. Intention and order of things to be discussed, p. 387

The soul is divided substantially (potential and actual intellect) and accidentally (intellect in habit and in act); as to us, the potential intellect is prior.

Chapter 2. Plato's position, p. 388

No distinction between agent and potential intellect; material things are known through ideas; distinction between intellect, reason and imagination, which are related to divine light, ideas, and sensible forms, respectively.

Chapter 3. Arguments of the Peripatetics for the potential intellect, p. 389

Averroes argued that the intellect is a passive capacity and that it is unchangeable ("intransmutabilis"); indeed, the intellect is (1) moved by the phantasms, (2) actual or potential, and (3) it needs an external agent; also Alexander held that the intellect receives all intelligibles.

Chapter 4. Doubts on Averroes' arguments and solution, p. 390

The Platonics argue that (ad 1) Averroes' first argument begs the question; (ad 2) every capacity that is partially actual and potential, is passive, like the heat of the fire; (ad 3) nothing is moved by itself; Averroes' arguments can be defended as parts of an encompassing argument, considering that a passive capacity differs from an active one under three respects: (a) an active capacity moves the being it inheres to, while a passive capacity is moved from without; (b) a passive capacity is partially active and partially potential, while an active capacity is sometimes active, sometimes not; (c) the operation of a passive capacity is internal, that of an active capacity is external; the similarity of sensation and intellection; Averroes' arguments logically underpinned.

Chapter 5. Avempace and Abubacher⁵ on the potential intellect, p. 392

Avempace, although sharing Alexander's view of a separate active intellect, disagrees with the Greek commentator on the possible intellect,

⁵ As is well known, these names indicate the same person.

which he assimilates to the imagination, the phantasy or the *cogitativa*; accordingly, he holds that (i) the possible intellect as far as actualized can be identified with the abstracted phantasms (“phantasmata denunata”), being the things known (“intellecta”), and (ii) that the abstraction (“denu-datio”) is the very intellection; thus, the agent and the possible intellects are not two parts of the soul.

Chapter 6. Averroes’ arguments for the agent intellect, p. 394

Averroes formulates four arguments; (1) a hypothetical argument based on the incapacity of the forms of the imagination and the potential intellect to trigger the act of cognition; (2) every being with two operations needs two principles; (3) the transfer from kind to kind (“de genere ad genus”) and from one order to another requires a transferring agent; (4) every being working through two operations actually coincides with the principles of these operations; the agent intellect is like light, art and habit, and thus it is the perfection of the potential intellect.

Chapter 7. Objections to these authors through arguments of the Peripatetics,⁶ p. 395

The possible intellect is moved by the intelligibles, the phantasms do not move and thus cannot be identified with the potential intellect; the material intellect is not an act, while the phantasm is; the intellect should be compared with sight and not with the visible; Themistius argues for two parts of the rational soul, similar to form and matter; the differences between Themistius, Alexander, and Avempace.

Chapter 8. The view that the agent intellect consists of propositions, the subject of which is the potential intellect, p. 397

Some Greeks argue for the identification of the agent intellect with first propositions (principles): (1) the agent intellect is the principle of cognition; (2) the agent intellect extracts known objects from potency into act, like propositions generate conclusions; (3) similarity of propositions to light; objection by Themistius: the (agent) intellect is divine and indivisible; Averroes argues that the propositions are an instrument, while the agent intellect is the form of the (speculative) objects known.

⁶ The chapter contains Averroes’ and Themistius’ arguments against Avempace.

Chapter 9. The position of Avicenna and Algazel, p. 398

Avicenna argues for the need of a separate agent intellect, similar to the Sun, creating and illuminating forms; the relation with his source Alexander; the latter argued that the similarity of the material intellect, being a “promptitudo”, with the empty tablet should be interpreted in terms of a total lack of inscription.

Chapter 10. The position of some who follow Averroes, p. 400

A position held in the past also by Nifo himself: both potential and active intellect are separate, while God is viewed as the agent intellect of all celestial intelligences (that is, of the Moon, of Mercury, etc.); the (hierarchical) order of the intelligences discussed.

Chapter 11. Arguments⁷ supporting this position, formulated once by Nifo, p. 402

(1) The attribute of “omnia facere” pertains to God alone; (2) God is the only being deprived of any potentiality; (3) Averroes views the agent intelligence as God, not as “colcodea”; (4) similarly, as the being of things depends upon God’s science, Averroes agrees with Alexander: the form of man is the first agent; (5) another text of Averroes (*De somno* commentary) which supports this view.

Chapter 12. This position approved, p. 404

Averroes apparently contradicts this position in *Epistola de beatitudine*, as well as in the commentary of *Metaphysics* and in *Destructio destructio-nis*; God and agent intellect belong to different hierarchical levels; intellection depends upon our will; the active and passive principles are part of the soul (Themistius); Aristotle’s suggestion that only the agent intellect is eternal does not refer to God (Themistius’ stress upon “solum” in *De an.*, II.2, 414a20–25); the agent intellect assists man and is thus immersed into the possible intellect (Themistius); Averroes’ son argues in his treatise on the intellect that the agent intellect is linked to man like a form; the agent intellect only abstracts potential intelligibles, while God has also other operations; the inferior orb has an inferior motor, that is, not God (Averroes, in his commentary of *Metaphysics*); God has no

⁷ These arguments are confuted in ch. 13.

‘external’ operations (Averroes, in his commentary of *De coelo*); Simplicius distinguishes between God and the agent intellect; the agent intellect does not move through desire (*Metaph.*, XII).

Chapter 13. Truth established and (counter) arguments⁸ solved, p. 409

There are three agent intellects; one is like the Sun and is form of all separate intellects; another one is linked to the lowest orb, is part of the rational soul, and is like the light; the third one is merely an instrument, namely a first notion; the first two intellects are those called “manens” and “procedens” by Simplicius; thus, the arguments of the opposite view can be easily confuted: (ad 1) the expression “omnia facere” is equivocal: as far as God is concerned, it involves being and existence; (ad 2) that the agent intellect does not know anything, means that it does not receive anything in order to know; accordingly, the agent intellect is not potentially the intelligibles, like the possible intellect; (ad 3) the agent intelligence mentioned by Averroes in his commentary of *De an.*, II (i.e., t/c. 59) has a metaphorical meaning; (ad 4) the similarity of God and man does not entail that the former is the agent intellect of the latter; these arguments hold for the first agent intellect; (ad 5) in his *De somno* commentary Averroes merely refers to Avicenna and Algazel.

Chapter 14. Themistius’ view, p. 411

There is no consensus on Themistius’ text in *Paraphr. de an.*, II, cap. 23, about the number of illuminating and illuminated intellects; Aquinas argues for a distinction between God and the multiplied intellect; Albert views the Themistian intellect as eternal light subsisting in the potential intellect; Nifo argues for a twofold agent intellect in Themistius: one (“illustrans tantum”) is unique and part of the separate rational soul, while the other (“illustrans et illustratus”) is multiplied as it consists in the first principles, which although innate are not a part of the soul.

Chapter 15. The view that agent and potential intellect are qualities of the rational soul according to Averroes, p. 412

Some attribute to Averroes the view that the agent and potential intellects are capabilities or faculties of the rational soul; several texts from his commentaries of *De anima* and *Physics*.

⁸ See ch. 11.

Chapter 16. This position confuted, p. 414

This position is true in itself, but not according to Averroes; (a) substances cannot be accidents; (b) the potencies in question, agent and material intellect, are attributed to a separate intellect and thus do not depend upon matter; those dispersed in lower nature require a superior nature to be unified (as Proclus argues); the rational soul transcends the animal soul; the rational soul cannot be submitted to accidents; a similar argument holds for natures in which coincide being and essence; the rational soul is linked to the body as a celestial motor to a planet or a star.

Chapter 17. The position of some ancient authors on Alexander, p. 416

The Averroists hold that the agent and material intellects are separate substances as well as 'something' of our soul, because their operations depend upon our will; the agent intellect is viewed as the form of the possible intellect, and thus both form a unity; similarly, other ones hold that the latter knows the former; this position is apparently supported by Averroes' *Epistola de beatitudine*, where he distinguishes between levels of principles: first cause, second cause, agent intellect, soul, form, and matter; knowledge of the agent intellect by the possible intellect is supported by texts of Averroes.

Chapter 18. This position confuted, p. 418

Jandun challenges this position: the phantasms would be the form of the possible intellect and intellection would not be an immanent act; Jandun's arguments are not conclusive: phantasms and agent intellect are related as illuminated object and light, and the intellection remains in the intellect; Nifo's arguments: (a) the agent intellect is superfluous, as the intellect of the Moon suffices; (b) the potential intellect is a separate intelligence and thus capable of acting; (c) any form similar to the light of the medium is more intrinsic than an assisting form; (d) there is no formal composition in separate intelligences, and thus neither in the rational soul; (e) the identity of the agent and possible intellects; (f) also Themistius argued for their unity.

Chapter 19. Jandun's position and the solution of the arguments of the opposition, p. 420

Jandun regarded the agent and possible intellects as informing form and subject, respectively; in his view the possible intellect was a 'pure' sub-

stance in intellectual nature, similar to prime matter; thus, the intellects form a real union, more strong than that between light and the medium, and transcending generation and corruption.

Chapter 20. This position confuted, p. 421

Jandun's position is a faithful interpretation of Averroes but contradicts the arguments and texts of the wise; (a) it confounds intentional and real reception; (b) the agent intellect does not ground the being of the possible intellect; (c) the information of the possible intellect by the agent intellect entails the corruptibility of the entire soul; (d) the pure potentiality of the possible intellect cannot be reasonably explained; (e) the potentiality of the possible intellect entails its being changeable ("transmutabilis"); (f) the comparison of prime matter and potential intellect leads to paradoxes; (g) this position is contradicted by Averroes' and Aristotle's texts: (i) the potential intellect is not a pure potentiality, (ii) there is no composition in eternal beings, (iii) there is no eternal potentiality, (iv) eternal beings are acts, (v) every being containing potentiality is transitory, (vi) pure action excludes potency (see celestial motors), (vii) the rational soul lacks material and local potency, (viii) the rational soul does not possess matter and it is pure act, and (ix) perpetual beings are not composed.

Chapter 21. Averroes' genuine view ("vera mens"), p. 425

The agent and potential intellects are substances and not accidents or properties; they are separate from matter and actual universals; they are something of our soul, but do not form an aggregate (form-matter, potency-act); they are two 'portions' or 'levels' making up an equivocal, that is, not a real or intentional, composition; indeed, every intelligence, save the first one, is composed, because it is a caused being; the composition is explained with a coincidence of perfection and privation; the agent intellect is a level of perfection, the possible intellect is a level of privation, as they approach and withdraw from the first intelligence; they are merely *similar* to form and matter; Themistius stresses that the difference between agent and possible intellect is not real or essential but 'modal': every intelligence is composed "ex modo rei materiae et modo rei formae".

Chapter 22. The arguments against this position solved, p. 430

The wise challenge this view: (1) exception made for God, everything is composed, and thus also matter; (2) the composition might be different in individual intelligences; (3) if all intelligences know the first one, they cannot differ; moreover, the composition of the rational soul might be different from that of the other intelligences, as it receives material forms; (4) Aristotle suggests a real distinction between the possible and the agent intellect; (5) as every privation leaves a possibility in the subject, every inferior nature might receive the perfection of its cause; finally, (6) every operation requires a real distinction between agent and object ("passum"); however: (ad 1) Averroes convincingly argues for composition and thus for levels of perfection in the intellectual realm; (ad 2) individual intelligences have the same being but differ as to their distance from the first intelligence; (ad 3) the level of knowledge reflects that of composition of the cognitive subject; (ad 4) the distinction between the agent and possible intellects regards that between principles of operation; (ad 5) the rational soul may know superior intellects; (ad 6)⁹ the potential intellect has a twofold interpretation, (a) as privation of superior intellects and material intelligibles, and (b) as the rational soul, being a "aliqua natura"; furthermore, Averroes uses different terms for the levels; an aptitude may regard species or kind: for example, the blindness of a mole does not depend upon its being an animal, and accordingly the privation of the rational soul is not due to its being; finally, intellection is not a 'real' operation, but merely a new habit.

Chapter 23. Truth established, p. 435

Averroes' position contradicts truth and natural philosophy; the (multiplied) rational soul derives from divine seed, is different from God and the separate intellects, and possesses a double faculty: one to become and one to make all things; the human intellect provides things with spiritual being; Aristotle's words about the empty tablet, the soul as place of the intelligible species; the potential intellect is both separate and a faculty of the soul.

⁹ Apparently, this last reply is not related to the final issue mentioned above, because it refers to four arguments which were not presented there.

Chapter 24. The truth about the agent intellect, p. 437

As it is comparable to a light, the agent intellect is the perfection of the potential intellect and the intelligibles; known forms are individual as to their origin, but universal as far as present in the intellect; although the distinction between the faculties and the essence of soul is unclear (Nifo refers to the analysis in his *De anima* commentary), it can be established that they are not two levels of the soul, as Averroes thinks, because the soul is a 'potestative' whole ("totum quoddam potestativum et essenziale").

*Book V. On the Speculative Intellect**Chapter 1. The position of John Jandun, p. 439*

Many doubts about the speculative intellect: (i) whether it is a quality of the rational soul or a substance, (ii) whether it is one for all men, and (iii) whether it remains after death; according to Jandun the speculative and the practical intellects are two potencies of the rational soul which regard "speculabilia" (necessary objects) and "operabilia" (contingent objects), respectively; these potencies are distinct and generate specific habits.

Chapter 2. Arguments against Jandun and their solution, p. 440

Recent philosophers argue against Jandun: (1) the intellect distinguishes between speculative and practical acts, knows them and thus they are not separate; (2) the knowledge of every distinct object would presuppose a distinct part of the soul; (3) there would be as many intellectual potencies as there are habits; (4) the same thing may be 'operable' and 'speculable' (like health), and thus grasped by the same habit and potency; in summary, Jandun's view is untenable, because the distinction between acts does not always entail a distinction between potencies; however, these arguments are inconclusive: (ad 1) a superior potency such as the intellect is distinct from mixed habits and potencies, like common sense is distinct from the external senses; (ad 2) different objects may be grasped by the same potency; (ad 3) similarly, not every distinct act requires a distinct potency; (ad 4) the forms of speculation and operation are different.

Chapter 3. Jandun's position confuted with true arguments, p. 441

Jandun contradicts the fundamentals of Averroes' thought; (a) the speculative intellect comes to be and passes away, a potency of the rational soul does not; (b) the product of the agent and potential intellect is not a potency (cf. Averroes and Themistius).

Chapter 4. Arguments against Jandun, p. 443

(i) No separate substance operates through or undergoes a potency which is distinct from its essence; (ii) no substance in which being and essence coincide receives through distinct potencies; (iii) no substance in which quiddity and individual being coincide, receives through a potency distinct from its essence; (iv) no potency grasping particulars is a capability of the rational soul; (v) no potency linked to the sensitive appetite is a part of a separate substance; (vi) no potency which terminates speculation or starts operation is a separate capability or its part; (vii) those which differ like universal and particular are not parts or faculties of a separate substance.

Chapter 5. The position of the Latins, p. 444

Some of the Latins defend with Aristotle and Averroes the existence of intelligible species which are caused by the phantasms, inhere into the potential intellect, and allow the grasp of universals; these species are singular in being but universal in representing; some hold that the phantasms or imaginative intentions cause these species in virtue of the presence of the agent intellect, other argue for a direct production; Averroes holds that the speculative intellect has two subjects: as far as intellect it is one, but it is linked to a plurality of phantasms; thus, some argue that the speculative intellect is made up of intelligible species, and identical to the intellect in act and the intellect in habit; others hold that the speculative intellect is an aggregate of the potential intellect and species.

Chapter 6. The grounds of this position,¹⁰ p. 446

(1) Every habitual potency may operate at will, which entails that it contains something permitting this voluntary actualization; (2) intellectual

¹⁰ See ch. 39 for a definite confutation.

actualization is mediated; (3) without species which assimilate the object to the intellect, the latter would not know anything; (4) the agent intellect would be superfluous; (5) without species singulars would be known immediately; (6) without receiving anything, the intellect would not be 'perfected' by the intelligible; (7) without species the intellect could not be connected to individual men.

Chapter 7. Averroes' and Aristotle's texts supporting this view, p. 447

In *De anima*, III, Aristotle states that: (a) the intellect is impassible but that it receives species, (b) the intellect is "locus specierum", (c) not the stone, but its species is in soul; Averroes: (1) the intellect does not receive the things themselves; (2) as receiving subject the material intellect receives species, not the things themselves; (3) to the active phantasm corresponds a (passive) product in soul; (4) as in material reality, in the intellectual realm exist an agent, an undergoing entity and a product; (5) the intellect becomes all things in similitude; (6) the proportionality between (the receptivity of) sense and intellect; (7) the intelligible intentions are 'newly' received in the intellect; (8) every knowing subject receives science as an accident; (9) like sense, the intellect pursues images or flies from them; (10) every capability whose operation is passive receives something; and (11) those which arise voluntarily are accidents of the soul.

Chapter 8. This position challenged, p. 449

This view contradicts Averroes; (a) it cannot be established whether these inhering species are actually or potentially known objects, nor whether they are new or eternal; (b) in the former case the modalities of production and the respective roles of the agent intellect and the phantasms are utterly uncertain; (c) if the intellect is eternal, the species are eternal too, and thus the intellect is perfect because full of all species; (d) receiving species the soul would be in constant transformation and thus unhappy; (e) then an intricate and extensively developed experiment of thought is presented: when three individual persons know an object, for example a piece of gold, it cannot be established whether they know it with one or with three species, nor whether their effective knowledge of this same object is to be seen as one or as three intellects.

Chapter 9. Arguments derived from Averroes' texts against this position,
p. 454

On the basis of *Metaph.*, I, te. 39, it can be argued that mediating species are liable to the third man argument; an intelligible substance cannot receive accidents; conceived forms are not in substances as (active) accidents, otherwise the physician would be always healthy; the intellect receives only forms as far as they are understood ("comprehensas"); the material intellect and the conceived intention ("intentio intellecta") are one, but the species cannot be identified with a similar intention; forms that exist potentially in the intellect, cannot inhere into the latter; the way of reception of the intellect is similar to that of the celestial bodies, but the latter do not receive the separate intellects "subiective"; that which receives universally, does not receive accidents; no intention is actually or potentially in the intellect, while the species inhere as accidents in a subject; intentions do not subsist in the intellect; the speculative intellect is not 'something new' in the intellect; moreover, in this case the master would generate science in the pupil, and thus science would be an active quality; if intelligence were a new act of the rational soul, intellection would be sensation; if the intellect knew through a new intellection, the union of intelligible and intellect would be accidental; intelligible and intellect constitute a real union, not one between substance and accident.

Chapter 10. The position of Themistius, Avicenna and Algazel, p. 458

Averroes and other authors attribute to Themistius the view that the speculative intellect is a substance of the agent intellect as far as connected with the potential intellect; thus, the three intellects are one substance with different denominations; this view should be gleaned from the context of the division between the first intellect, our intellect, and the intermediate intellects, and their respective ways of knowing; in Avicenna's view (which Nifo attributes to Algazel too) sensible images are merely a starting-point for the process of genuine knowledge acquisition, which culminates in the reception of an emanated form; Themistius distinguished between the intellect or the rational soul (a separate form), on the one hand, and man as individuated by the common intellect (or *cogitativa*); he argues that man may know through the essence of the former intellect (agent, potential and speculative).

Chapter 11. Doubts concerning this position solved, p. 461

(1) If the intellect is connected to us from the outset there is no distinction between knowledge “in hora felicitatis” and “in principio”; (2) an essential union entails that we know everything; (3) man is connected to the intellect without the need of any aptitude, and the role of the will is apparently nil; (4) the fuzzy distinction between agent, potential, speculative and ‘adept’ intellect; (ad 1) the intellect is connected to man as agent in the knowledge of material essences and as form in that of the separate essences; (ad 2) the unique intellect has a multiple act depending upon the aptitudes of individual men; (ad 3) the natural aptitude of man for connecting to the intellect is not equally developed in all men; (ad 4) the three intellects are not three distinct beings, but habits of one substance; the speculative intellect is eternal, the only novelty depends upon our connecting.

Chapter 12. Arguments from Themistius’ texts against the position ascribed to him, p. 465

Some hold that Averroes corrupted Themistius’ words and that his texts contradict the position expounded above; (a) the agent and potential intellects are two parts of the soul; (b) agent and potential intellect possess a different level of separateness; (c) the intellects making up the mind are different parts; Themistius formulated several arguments for the view that the intellect receives notions and new forms: (1) the similarity in receiving between sense and intellect; (2) the intellect may receive all forms and thus beforehand it contains nothing; (3) the intellect is apt to receive, and thus receives forms newly; (4) the comparison of forms presumes their reception; (5) that which passes from darkness to lightness receives forms; (6) that which is triggered by the agent intellect in order to grasp actual forms, receives the latter; (7) the intellect contains arts, notions and sciences separately, and thus receives forms; (8) that which is impassible in order to receive forms and species, grasps new forms and intentions; (9) the distinction between intellect and intelligible presupposes the reception of the latter; (10) the presence of a multitude of notions in the intellect presumes the reception of new intellections.

Chapter 13. Themistius’ texts which contradict this hypothesis, p. 467

The reception of intelligibles or notions is excluded by or contradicts: the strict unity of intellect and intelligibles or notions, the absence of

any undergoing, the possession of all intelligibles, and the view that notions are intellectual operations; furthermore, the rational soul can be viewed as (i) the world-soul, (ii) the origin of life and animation, and (iii) man's soul; human knowledge comes gradually and according to a scale running from sense perception, through the acquisition of universal notions to abstract intellectual thought, assuming different denominations: potential, agent and speculative intellect.

Chapter 14. Averroes' true view on the speculative intellect, p. 469

The rational soul can be viewed under three respects: (a) as the last intelligence which in its knowledge of the superior intelligences is informed like matter by forms and in which there is no distinction between agent and patient features; (b) as form and soul of the human sphere, speculating superior substances and containing the forms of material reality (distinction between preserving and receptive aspects); (c) in its relation to individuals it can be seen as agent and possible intellect; thus, passion and reception are not in the intellect, but appear only in its relation to individual knowing subjects; reception is either inherent (as accidents in a subject) or intentional, perfective and informing (characterizing the relation between superior and inferior intellects); now, (1) the receptivity of matter is individual and real, while that of the inferior intelligence is universal and intentional; (2) matter does not know the forms it receives; (3) the link between matter and form is less strong than that between superior and inferior intelligences because it can be dissolved; (4) the union of matter and form is mediated, while that between intellect and intelligences is not; thus, if the human intellect is seen as under (a), there is no distinction between speculative, agent or possible intellect; if it is viewed as under (b) or (c) the speculative intellect is a congregate of potential intellect and intelligible forms or quiddities—not really or individually, but universally and intentionally—which is preserved by the agent intellect and the phantasms; knowledge does not entail any transformation (cf. Averroes' commentary of *Physics*, VII, te. 20).

Chapter 15. All doubts on this view, p. 473

(1) Why is the intellect not connected to the wall, since the latter receives "particulariter" what the former receives universally; further, a lion knowing the individual stone could be connected to the intellect in order to know its universal essence; (2) if intellection is eternal, the agent intel-

lect is superfluous; (3) the cause of the connection of the intellect and man; (4) there would be no difference between Plato and Aristotle; (5) how is the difference between Themistius' and Averroes' views to be conceived; (6) how does the speculative intellect contact us, or vice versa; (7) which capability is responsible for the third and second operation (of the intellect); (8) whether the speculative intellect is one and eternal, and about its possible multiplication; (9) the order between the (psychological) capabilities that serve the intellect; (10) how does the intellect know itself.

Chapter 16. The first doubt solved; the exposition and confutation of views, p. 473

Jandun's view of the operational union between intellect and man: the phantasm produces an intelligible species that the intellect receives; this view is contradictory because no agent can operate in virtue of a 'patiens'; indeed, fire does not heat through the passion of the water, nor do sight and the medium form one operational unit; in this view, man would be known rather than be an actually knowing subject; in alternative, a recent commentator (probably Giles of Rome) holds that the same 'spiritual' form informs both phantasy and intellect; however, this view cannot be ascribed to Averroes who shows that the same accident cannot be in two different subjects; moreover, all individuals seeing one color would be connected in their vision (reference to the antinomies of the thought-experiment in ch. 8); this commentator misunderstood Averroes' view about the (distinct) roles of phantasm and intellect in cognition; the union of the *cogitativa* and the intellect presumes the subordination of the former to the latter; yet, they differ only as to "unus gradus abstractionis" and the *cogitativa* may grasp particular quiddities; thus, man and the intellect may form an operational unity.

Chapter 17. The second doubt analyzed, p. 478

This doubt (i) entails the issue of the need for phantasms; (ii) when during the night all men sleep, the intellect continues to know; (iii) the existence of the rose is not necessary to its being known; (iv) the logical aspects of this issue (*Prior Analytics*): an impossible false cannot follow from a possible false; the issue touches the agent intellect, the phantasm and their cooperation; the soul as (eternal) intelligence has no need for phantasms; phantasms are needed for the grasp of the forms of individuals, but not the phantasms of individual men are necessary; phantasms

are not needed to generate intelligible species (as Jandun thinks) or the intellectual act (as others hold), but to generate the habit (“habitus”) or aptitude through which we are connected to the intellect; against Avempace, Averroes stresses that the ‘preparation’ in the phantasm is ‘active’ with respect to the intellect; we know through intellection (formally) and the habit (dispositionally); the latter also grounds the abstraction of intelligibles.

Chapter 18. The solution of doubts concerning this view, p. 480

Three doubts: (1) how can man know difficult objects (“difficilia”) when he does not proceed from unknown to known; (2) how does the intellect know abstract intellects (intelligences of celestial bodies) if he does not grasp the individual intelligence; (3) how does it know the beings of reason (“entia rationis”); (ad 1) the *cogitativa* grasps the particular quiddities of the ten categories; (ad 2) the intellect knows the separate substances as far as they communicate with the material world (the *cogitativa* is able to produce judgements on individuals); (ad 3) beings of reason are comparisons of the *cogitativa*, which are particular in relation to the latter but not in relation to the intellect; as to the doubts formulated at the outset of ch. 17: (ad i) one “cogitatum” suffices as ground for the intellect; (ad ii) not all men sleep at the same time; (ad iii) universal knowledge of the rose may survive, but not in all categories, and thus in a certain way it passes away; (ad iv) that individual men do not think (“cogitare”) does not entail that “nullum hominem cogitare simul”; analysis of logical aspects of this issue.

Chapter 19. The need for the agent intellect, p. 483

Material forms are individual; the agent intellect extracts them from potency into act without any ‘inner change’ (“mutatio”); as these forms move the potential intellect intentionally, their link with the latter is stronger than that between form and matter; the agent intellect is not needed for the intellect taken as “infima intelligentiarum”, but as far as linked to the human sphere.

Chapter 20. The solution of the third doubt, p. 485

Beings which are not continuously in act need an external motor for their actualization; the connection between the intellect and man is a relation of man to the intellect with the phantasm as ground.

Chapter 21. The solution of the fourth doubt, p. 486

Themistius holds that Plato, Theophrastus, and Aristotle do not disagree; Plato argues that all knowledge depends upon memory, that the rational soul is the form of the body, and thus that phantasms are superfluous for knowledge; Aristotle and Averroes regard the rational soul as separate, but argue for the need of phantasms which ground our aptitude to contact the intellect.

Chapter 22. The solution of the fifth doubt, p. 487

In Themistius' view the intellect "non perficitur ab intelligibilibus" because the speculative intellect is just the agent intellect as far as it touches the possible intellect: the rational soul knows all forms (both material and separate) through its own essence; Averroes, by contrast, holds that the speculative intellect is an aggregate of potential intellect and universal forms of material individuals; both agree on the need of phantasms, not for science but as ground for our aptitude to contact the potential intellect; moreover, they hold that the will does not have any role in knowledge acquisition.

Chapter 23. The solution of the sixth doubt, p. 488

Considered as last intelligence the intellect only knows superior intelligences, being intentionally informed by the latter (which are denominated as angels-motors); as linked to the human sphere this intellect knows instantly all things; from the point of view of man, however, the intellect is connected in time and according to the order of species and kind, that is, according to the "ordo phantasiandi".

Chapter 24. The solution of the seventh doubt, p. 491

Jandun, Philoponus, and Aristotle distinguish between the knowledge of individual essences ("simplicia"), composition and division, and discourse; this suggests that the intellect is liable to change, which Averroes denies; in order to tackle this issue, Nifo analyzes nature and role of the internal senses: phantasy, imagination (opinion for the Greeks), *cogitativa*, and memory; these capabilities abstract from matter, but in different ways; the *cogitativa*, which abstracts from material presence and conditions, but not from "character materiae", has a threefold operation: simple apprehension, composition and division, and discourse; the second operation is specific of the *cogitativa* only (the intellect transcends this

stage and the other inner senses are incapable to perform this operation); this view is supported by Philoponus; syllogistic reasoning is three-fold: demonstrative (on the basis of common notions received from the intellect), dialectic (based on the principles of opinion), and sophistic (based on phantasy); the distinction between *cogitativa*, first intellect and human intellect is based on a more or less immediate grasp of the 'middle term' ("medium") and conclusion, and of predicate and subject; human intellect does not compose or divide, but it grasps intuitively the subject in the predicate, and the conclusion in the middle term; thus, the same proposition, expressed either by the intellect or by the *cogitativa*, may be universal and particular at the same time; however, every succession and motion depends upon the *cogitativa*, not upon the intellect; the *cogitativa* may develop false judgements, the intellect does not; the Latins misunderstand propositions, such as, 'the intellect composes, the intellect divides' etc. which are mere extrinsic denominations (in its relation to human individuals), similar to expressions such as 'God is angry, happy, charitable'.

Chapter 25. The solution of the eight doubt, p. 497

Jandun argues (1) that the speculative intellect is not eternal, because then the sensible forms would be actually known outside the soul and thus immaterial (based upon Averroes, *In De an.*, III, t/c. 5); Jandun furthermore holds that (2) man actually knows when he actually 'produces' an intellectual act or when he produces the latter again; this 'plurality' of intellections entails that the speculative intellect is 'numbered'.

Chapter 26. This position destroyed with arguments from Averroes, p. 499

The same thing known by me and by you cannot be one in species and two "in individuo", because that entails an infinite regress (*In De an.*, III, t/c. 5, fine); intellections cannot differ accidentally (occurring in two individuals) and coincide essentially (regarding the same object): Nifo refers once more to the thought-experiment in ch. 8.

Chapter 27. The second solution¹¹ confuted, p. 500

Universals are essentially ordered; definite knowledge presumes a resolution into primitive notions, which means that an object may be known

¹¹ See ch. 25; the conceptual link between the second issue in ch. 25 and Nifo's analysis here is unclear, however.

through many intellections; nothing can be abstracted from an actually known object; science would be an active quality.

*Chapter 28. The second argument against Jandun,*¹² p. 501

If the speculative intellect were numbered, and thus generable and corruptible, the potential objects would be actually known; moreover, Jandun considers certain arguments (apparently supporting Themistius) as conclusive, while Averroes qualifies them as probable (the eternity of the sensible forms was only a counter argument in Averroes' polemics with Themistius and Theophrastus); there is no correspondence between the corruption of the phantasm and a known quiddity, as the former only grounds an aptitude; the quiddity grasped by the *cogitativa* is a partial cause of intellection; thus, the eternal intellection of a stone does not entail that the latter is eternal.

Chapter 29. The true view of Averroes, p. 503

Two issues in Averroes' doctrine: (1) whether the intellections of distinct men concerning the same object are one or not; (2) whether the intellection of different objects in distinct persons is one; (ad 1) unity is twofold, namely positive (through congregation of the causes that ground an individual, such as Socrates, in act) and privative (that is, based on privation of the causes grounding numerical distinction); privative unity is twofold again: either pure privation (like first matter deprived of all forms) or regarding some nature (as a universal is numerically one); the latter can be subdivided in "per se" (an intelligence or the intellect) and "per acci-dens" (an abstracted essence); the quiddity of things is one and thus the act grasping it; more precisely it is characterized by privative unity, not as matter, but "unum numero non diversum contra unum specie"; thus, the intellection of the same piece of gold is one, but 'extrinsically' it can be said many (like the same pillar may be numbered extrinsically).

Chapter 30. How the speculative intellect is one and eternal, p. 505

As regards the second issue (ad 2), Averroes holds that cognitive acts regarding different objects are numerically distinct, although they may (implicitly) share common notions; for example, a known horse and a known man share the concept of animal.

¹² See ch. 25.

Chapter 31. A second way of comprehension, p. 507

What has been said (in ch. 30) is true but can be expounded in a more subtle way; the intellect is identical to the comprehension of intelligible things (as their union is stronger than that between matter and form), without requiring any third entity; this corroborates the view of a unique speculative intellect, allowing contextually a plurality of connections with individual men and their phantasms.

Chapter 32. The solution of the ninth doubt, p. 509

Phantasy, *cogitativa*, and memory all serve the intellect; doubts concerning the primacy of these capabilities; Jandun argues for the primacy of the *cogitativa*, but his view on its role (the production of intelligible species) cannot be shared; as said elsewhere, the active *cogitativa* generates an aptitude which grounds our connection with the intellect; memory preserves the phantasms which the phantasy may recall.

Chapter 33. The last doubt solved, p. 511

Two issues: (a) the truth of the expression ‘the intellect knows,’ and (b) how does it know itself; (ad a) intellect and “intelligens” are one, but two ‘in modo’.

Chapter 34. How the intellect knows itself; Alfarabi’s position, p. 512

Alfarabi argues that the intellect as pure potency cannot produce its own species; this view is interpreted by the Latins as the distinction between “actus rectus” (grasping material forms) and “actus reflexus” (self-knowledge); still others hold that the intellect once actualized may abstract a species from its own essence; Averroes argues that this species would be more abstract than the intellect itself, which is absurd.

Chapter 35. Averroes’ view on intellectual self-knowledge, p. 514

Every knowable object may be analyzed according to the following four questions: (i) whether it is, (ii) what it is, (iii) how it is, and (iv) on behalf of what (“propter quid”) it is; the intellect: (ad i) is one of the beings, (ad ii) it may become all things through reception, (ad iii) it is abstract from matter and organ, and (ad iv) it aims at the reception of material forms; exposition of the scale of cognitive capabilities from the *cogitativa* till the first intellect with respective modalities and objects; the

intellect's self-knowledge depends upon its knowledge of the material world (not upon its own essence) and is therefore accidental; analysis of the self-knowledge of the first intellect and the intermediate intelligences.

Chapter 36. On the practical intellect and the will, p. 516

As the appetite follows comprehension, the former is triple, namely vegetative, sensitive and rational; the universal will depends upon the intellect, the particular will upon the *cogitativa*.

Chapter 37. The solution of doubts on the will, p. 517

Four doubts: (1) whether our will depends upon that of the motor, (2) whether the intellect may want something "contingenter", (3) how we want through the abstract will, and (4) the relation between the particular and the universal will; (ad 1–2) a possible divergence depends on the act of knowledge: when the latter includes opposites, the will is relatively free; when the intellect grasp a single object, it is not; this also solves the third doubt, because "in se" the intellect only wants necessary things; (ad 4) *cogitativa* and intellect make up one "principium electionis".

Chapter 38. The practical intellect, p. 518

The practical intellect is directed towards "operabilia", that is, individuals ("singularia"), and thus it is constituted of the *cogitativa* and "operabilia cognita"; one may object that the subject-matter of medicine and ethics is apparently both practical and universal; however, these subject-matters can be viewed both as "speculabilia" (universal) and "operabilia" (singular).

Chapter 39. The solution of the arguments of the other positions, p. 519

Discussion of the arguments formulated in ch. 6; (ad 1) the habit does not belong to the intellect but depends upon the phantasms; (ad 2) the arguments presupposes the false, because the intellect proceeds from ignorance to science; (ad 3) any possible medium would become primary cognitive object; (ad 4) the agent intellect's task is illumination, not the generation of intelligible species; (ad 5) singular and universal are twofold: as far as they are grasped by distinct acts, and as far as they can be reduced to the form of the unique intellect; thus, the singular may be grasped by

the intellect as well as by the senses; (ad 6) the known objects touch the intellect immediately; (ad 7) the connection of the intellect with men has been explained extensively in earlier chapters.

*Chapter 40. The solution of the arguments derived from Averroes' texts,*¹³
p. 521

In Peripatetic philosophy the species is not seen as a similitude, but as the known form, as form has been (erroneously) translated as species; (ad a) the reception of forms by the intellect is not 'corruptive' but intentional, (ad b) the soul is not *locus* in the sense of subject, but as containing the "locatum"; (ad c) species should be interpreted as form; as regards Averroes' arguments: (ad 1) the intellect does not receive *realiter*; (ad 2) a subject may receive accidents or intentions; (ad 3) the phantasms ground a habit or relation; (ad 4) the speculative intellect is eternal in itself, but 'new' with respect to us; (ad 5) the intellect receives "modo similitudinis", it does not receive similitudes; (ad 6) sense is inferior and needs a medium in order to be actualized, the intellect does not; (ad 7) with respect to individual men the speculative intellect is generated continuously, but not *in se*; (ad 8) known objects are spiritual intentions which 'perfect' the intellect; (ad 9) the motion involved is twofold: (a) an intentional reception of the contents of the phantasms, and (b) the connection of man to the intellect; (ad 10) the operation of the intellect is in a universal kind of passion; (ad 11) the will contributes in generating aptitudes, not in the acquisition of accidents.

Chapter 41. The truth unveiled, p. 524

According to Averroes the intellect is a passive capability, separate from the body; consequences for the need of an agent intellect (because the potential intellect is passive), the nature of the speculative intellect (eternal) and the role of the phantasms (for the connection man-intellect); however, Nifo states, we know that the intellectual soul is a capability in the body and multiplied; now, as we hold the contrary of Averroes' principles, we also hold the contrary of his conclusions, including the conception of mediating intelligible species, distinct from known form and inhering in the possible intellect; Jandun, though accepting Averroes' principles, did not share the latter's conclusions.

¹³ See ch. 7.

Chapter 42. Doubts about this position and solution of the first doubt on Jandun's position, p. 527

Two issues: (i) whether there is any distinction between species and act, and (ii) the phantasm's contribution to species and act; (ad i) Jandun argued for a real distinction: (1) they belong to different kinds, (2) the species remains after the act, (3) the species causes the act, (4) without distinction the phantasm would be the direct cause of intellection, (5) the distinction between first and second act, (6) the species is one of contraries ("una contrariorum") and the intellectual acts are multiplied.

Chapter 43. Arguments against Jandun and a new position expounded, p. 528

Jandun's arguments suppose that the intellect which receives the species is in act before knowing; a real distinction between species and act entails that the intellect receives species as well as acts; species are neither needed as dispositions nor as medium; the intellection is actually a species, but act and species differ "in modo et ratione", that is, with respect to the intellect's passion and object, respectively; thus (ad 1) the intellection is a spiritual quality; (ad 2) the intellection remains, but in a different guise; (ad 3) intellection and species are one and the same event, they differ only *ratione*; (ad 4) the object in phantasy is a partial cause of intellection; (ad 5) Nifo refers to his commentary on *De an.*, II, te. 5; (ad 6) intellectual acts are not really multiplied, only "secundum modum"; thus, intellection and species are one and the same event, differing only "ratione et modo intelligendi".

Chapter 44. The second issue analyzed, p. 529

Jandun argues that the phantasm causes the species, and the agent intellect the intellection; the agent intellect and the phantasm may be causes according to different orders or according to the same; in the former case (1), they relate (a) either like universal and particular cause, or else (b) like art and instrument, respectively; in the latter case (2), they are either (a) equally involved in the job (like two oxes drawing a cart) or (b) one prevails over the other (the paternal semen over the menstrual blood); (ad 1.a) the phantasm would be the total cause of the intelligible species, which is absurd; (ad 1.b) no eternal agent uses 'new' instruments; (ad 2.a) intellect and phantasm are not equally perfect; in Nifo's view, agent intellect and phantasm are partial causes making up one cause only.

*Book VI. On the State of Soul**Chapter 1. The intention of this book, p. 531*

Many positions on the 'state' or beatitude of soul; the issue is honorable, desirable and difficult.

Chapter 2. The first position, p. 532

Those who entertain the mortality of the soul develop different views; some hold that beatitude consists of health and beauty (Carneades); other ones deem it richness and good fortune (Diogenes), pleasure (Epicurus), or glory (Stoics).

Chapter 3. Pleasure as 'state' of man and arguments, p. 533

Quotes from or about Aristippus, Eudoxus, Philoxenus, and Epicurus.

Chapter 4. This position confuted, p. 535

Cicero, Avicenna, Hippocrates, Horatius and others argue against this view.

Chapter 5. The arguments solved, p. 536

Aristotle and Plato against the view discussed in ch. 2.

Chapter 6. Glory as state of the soul, p. 537

Roman, Greek and barbarian emperors and commanders

Chapter 7. The 'state' of soul as power, wealth and well-being, p. 539

Arguments and quotes from Livius, Aristotle, Boethius, and others.

Chapter 8. These positions confuted, p. 541

Arguments from Seneca, Zeno, and Anaxagoras.

Chapter 9. The position of the Academics, p. 543

Felicity consists in a coincidence of three kinds of goods, regarding soul, body and fortune, respectively.

Chapter 10. This position confuted, p. 544

Arguments and texts from Seneca and Aristotle.

Chapter 11. The position of the Peripatetics on the condition of felicity, p. 545

Major references to Aristotle's *Nicomachean Ethics*: felicity is sought for on its own behalf ("propter seipsam").

Chapter 12. Views based on this position; Siger's view,¹⁴ p. 546

In his *De foelicitate* Siger argued for the identification of felicity with God, being the highest good and principle of all goods; the intellect's major joy is knowledge of God which can only occur through God; thus, God is formally felicity; God's felicity is medium for his own and others' felicity; God is the ratio of all good and of all being; from true felicity derive pleasure, power and honor.

Chapter 13. This view challenged; the second view,¹⁵ p. 547

(1) Aristotle argues against Plato that felicity cannot consist in a separate good; (2) man is "foelicitabilis" on his own; (3) felicity can be acquired by man, because it belongs to man; (4) felicity attributed to something else is not felicity; (5) the felicity of an orb consists in its relation with its motor, but God is not our motor; commentators on the *Ethics* distinguish between political felicity (regarding body, soul and fortune) and contemplative felicity; now it should be established whether the latter occurs before or after death.

Chapter 14. Whether God or any separate substance can be known, p. 549

Averroes states that what the intellect knows, is known by man too; Aristotle did not tackle this issue (his silence is explained in Nifo's commentary of Averroes' *De beatitudine animae*); Themistius apparently argues against knowledge of immaterial beings: (1) as the agent intellect does not know materials, the potential intellect cannot grasp immaterials; (2) the distance between first intelligible and potential intellect transcends that

¹⁴ See also ch. 29 for discussion of the arguments of this chapter.

¹⁵ See also ch. 29 for discussion of the arguments of this chapter.

between potential intellect and *cogitativa*, and as the latter is unable to grasp the potential intellect, this intellect cannot know the first intellect; (3) the potential intellect knows only through abstraction; (4) the potential intellect would know the separate substances either through their essences or through their species, and neither of these ways is viable; (5) some texts of Aristotle and Averroes contradict the possibility of knowledge of abstract beings.

Chapter 15. Arguments proving that the intellect may grasp separate substances, based on Themistius and Alexander, p. 550

Themistius and Simplicius argue (1) that the knowledge of immaterial beings is less burdensome than that of material things; Alexander holds (2) that the intellect is in potency to abstract intellects, and moreover (3) that the intellect may attain this end (the knowledge of separate substances) through a medium, namely the intellect in habit.

Chapter 16. Doubts about these arguments, p. 551

Against Themistius Averroes argues (a) that a distinction should be drawn between the intellect taken as intellect and the intellect as far as linked to the human body; and furthermore he states (b) that if one accepts that the intellect as intellect always knows the separate substances, it cannot be explained why we do not know them from the start but only in the end; as regards Alexander (c), Nifo distinguishes between knowledge through essences and knowledge through effects; our intellect is in potency with respect to the separate substances in the second sense, not in the first, and thus, a similar kind of knowledge is an equivocal end.

Chapter 17. The defence of the afore-named arguments,¹⁶ p. 553

Themistius proves (ad 1) that what is possible to the intellect as intellect, is also possible to man: (i) the capabilities of the form extend to its substratum, and (ii) the intellect is the first and thus the final perfection of man; he also proves that the intellect, as it knows materials in virtue of abstraction, does not meet any problem in grasping more abstract beings; (ad 2–3) Averroes has shown that Alexander's arguments are conclusive on condition that the material intellect is viewed as immaterial

¹⁶ See ch. 15.

and eternal, and that the speculative intellect is seen as a dispositional medium for the knowledge of separate substances.

Chapter 18. The arguments of Avempace, Averroes' criticism, and defence, p. 555

Avempace holds that every intellect that is capable of knowing the intelligibles conceived of as quiddities of material beings, is capable of grasping separate substances too; by contrast, Averroes argues that material and separate quiddities are equivocal; furthermore, it cannot be established whether to every abstract(ed) quiddity corresponds a phantasm: (i) no phantasms correspond to abstract substances, and (ii) if no phantasms are needed, man may know without phantasy; a knowledge of separate substance 'per se' suggests that a similar knowledge is conceivable from the start (cf. ch. 16); apparently, it cannot be established whether the intellect knows them through abstraction or not; Nifo concludes, however, against Averroes, that the intellect grasps the separate substances through abstraction; indeed, the separate substances are not abstract through their essences, but "per non inclusionem materiae".

Chapter 19. Three other arguments by Averroes, p. 557

(1) What is highly desired is attainable, because natural desires are not impossible; (2) every capability detached from matter may know whatever knowable object; (3) unknown cognitive objects would exist in vain ("ociose"), that is, without being grasped.

Chapter 20. Doubts about these arguments, p. 558

(ad 1) Alfarabi argues that human desire does not aim at a knowledge through essences; (ad 2) Thomas Aquinas argues that a separate capability may grasp separate substances but only insofar as it is (no longer) linked to the body; (ad 3) Averroes' final argument is ridiculous: (a) being known is not an aim of the separate substances; (b) they might be grasped by superior intellects; (c) if only some separate substances are known the 'possibility of nature' is guaranteed.

Chapter 21. These doubts solved, p. 559

Averroes' son corroborates the first argument (in ch. 19), arguing that it holds only for an object which once attained makes an end to all further desire and intellectual drive; (ad 2) Averroes argues that objects

and modes of knowledge are closely linked; (ad 3) some forms are 'born' to be known: (i) the inferior intellects are 'matter' of the superior ones, (ii) *vice versa* our intellect is 'born' to grasp them, and (iii) our intellect has a natural capability to know separate substances; specifications of these arguments by Siger and followers: without knowledge of the first intellect, (a) also other intellects would not be able to grasp God, (b) the intermediate intellects would be deprived of knowledge of inferior and superior intellects, and finally they would not even be grasped by God; Nifo shows that these arguments fly in the face of Averroes' fundaments: (I) God knows all inferior intellects through His knowledge; (II) that intermediate intelligences are not known by inferior intellects, does not entail that they have no self-knowledge; (III) it cannot be proved that an intellect which knows "nobilius" may not know in a less noble way (as God knows Himself and no other things outside Him); Averroes does not intend to proof the possibility of our knowledge of the separate substances, but merely to sustain that we (sometimes) know them; their being grasped is based on a "potentia reciproca", and thus Jandun who stresses the "potentia intelligendi" from our point of view, as well as Siger who stresses the separateness of superior substances, are wrong.

*Chapter 22. All possible arguments supporting this view,*¹⁷ p. 564

The intellect is able to grasp separate substances: (1) the reception of the material intellect is similar to that of the abstract intellects; (2) all separate intellects share the same properties, among which that of being known; (3) texts by Alexander, Themistius, Simplicius and others, including theologians.

Chapter 23. Doubts about Averroes' doctrine, p. 565

That our intellect may 'copulate' with separate substances is accepted by almost all ancient authors, but some doubts remain: (1) what is true (philosophical) felicity; (2) is the copulation immediate or mediate; (3) does it occur in this life or after death according to Averroes; (4) which copulation provides felicity; (5) whether man is like God in the state of felicity, as Themistius states; (6) is the agent intellect connected to us before it is known by us, or else before we know through it; (7) is the intellection of the happy man 'new' or eternal; (8) is this intellection

¹⁷ Namely, Averroes' view, presented at the end of ch. 21.

intuitive or abstractive; (9) whether a master may communicate it to a pupil; (10) is man able to contact separate substances through “*intellecta falsa*”; (11) whether man when he starts to be happy, starts to know by means of the agent intellect; (12) are separate substances known all together or in a certain order; (13) whether several men can be happy through one felicity.

Chapter 24. The solution of some authors for the first issue, p. 566

Beatitude may be viewed as either a conjunction with the supreme intelligible and thus as a relation of the soul with the object, or else as the fundament of this relation, and then it is an operation of the soul, distinct from the object; Aristotle's texts and Averroes' comments support the latter view.

Chapter 25. A further delucidation of this position, p. 568

As felicity consists in an operation of the supreme part of man, that is, the contemplative intellect and the contemplative will, it should be established whether felicity is an act of one of these two or of both; some relate felicity to the nature of soul and hold that it is a simple act; others relate it to the soul's potencies and view it as an aggregate of intellectual and voluntary acts; still others relate happiness to its object and argue that it is primarily an act of the will; the latter position is based on the view that love unites us intimately to God; Aristotle's words in *Eth. Nic.*, IX.8 on love uniting lover and loved; the will aims at the highest good; this view guarantees felicity to women (who love God, but do not know Him); *Eth. Nic.*, X.8, suggests that beatitude consists formally in loving God, more precisely in a love based upon an intuitive knowledge of God.

Chapter 26. This position confuted, p. 570

(1) Felicity cannot consist of an act or operation that is distinct from the essence of the intellect; (2) the act of felicity is not intuitive love, but primarily comprehension; (ad 1): (i) the intellect grasps the supreme intelligible immediately; (ii) it cannot be established whether the supreme intelligible is superior to the operation that attains it; (iii) the felicity of the intellect depends upon God, not on an operation or a mediating love; (iv) every operation is accidental; (ad 2): (i) intuitive intellection is more perfect than intuitive love; (ii) knowledge ‘touches’ God immediately; (iii)

God is the immediate cause of the intellection of the one who is happy, and the mediate cause of his love; (iv) Aristotle and Seneca stress that reason is man's highest good.

Chapter 27. Other positions explained, p. 571

The major Greek and Arab authors agree on the view that felicity formally consists of the (apprehension of the) agent intellect as the last of the separate intellects; some argue that the agent intellect is God, and thus suggest that the felicity of all intellects is God; however, the copulation of the rational soul with the agent intellect is eternal as well as 'new' under some respect.

Chapter 28. Averroes' true position, p. 573

The objects of intellect and will are identical, like intellect and will are one faculty; although the intellect grasps its object 'absolutely', while the will does so "sub indifferentia fugae vel consensus", their felicity is one and the same; God is primarily an object of the intellect, and of the will only as far as the latter 'contracts' the act of knowledge; inferior intellects may know God in two ways, that is, either through His essence or through the essence of an inferior intellect; the agent intellect is twofold: God and a level of perfection of the rational soul; thus, man may know God in two ways, through His essence and through the essence of his own intellect.

Chapter 29. The solution of all the arguments against this position, p. 577

As regards ch. 12: God is 'simpliciter' felicity, but only as far as the human soul is concerned; as regards ch. 13: (ad 1) God is not formally felicity, but only as intentional being; (ad 2) man is "foelicitabilis", but only extrinsically so; (ad 3) God can be acquired as a habit; (ad 4) God is not our 'own' happiness, but as form and light; (ad 5) God is happiness offering itself to the happy men; finally, a distinction should be made between felicity "simpliciter" and "secundum quid"; the arguments formulated in ch. 24 are not conclusive: (1) the operation underlying the copulation is God Himself, "est enim Deus intellectio sibi et alijs"; (2) God is not formally knowledge or intellection, but only "denominative"; (3) in the state of felicity, operation coincides with intellection and life; (4) there is no eternal intellectual act except God, which therefore is the operation of him who is happy; as regards the arguments in ch. 25: (1) the intellect is

connected to God through knowledge, rather than through love, as the latter depends upon knowledge; (2) the intellect is not directed towards good or bad aims; (3) the intellect establishes the object of will; (4) to deem God as the highest good and as the one to be loved forever is better than loving God.

Chapter 30. The first position regarding the second issue, p. 580

Considering that man is “minimum capacium foelicitatis”, Nifo asks whether he needs any medium, and whether the latter is an intrinsic or an extrinsic part of the soul; some theorize that beatitude primarily perfects the soul’s potencies rather than its essence: (1) the beatitude is a new act, and (2) first acts regard potency, second acts the essence; (ad 1) every new act requires a new fundament; (ad 2) an immediate perfection would entail that our soul is sleeping, that is, not active.

Chapter 31. This position confuted and another view proposed, p. 582

This position is erroneous: (i) every pure perfection touches both essence and potencies; (ii) to a simple perfection corresponds a simple ‘perfectible’; (iii) the essence of soul immediately receives felicity; (iv) a beatitude through potencies that are distinct from the essence of soul would occur accidentally; a second, alternative view excludes whatever medium, claiming that human soul receives God through its essence intentionally and spiritually; thus, felicity is a second act distinct from the essence of soul and God; as regards the first position (cf. ch. 30): (ad 1) no distinction should be drawn between potency and essence, while the only conceivable new fundament is the speculative intellect which is not an act; (ad 2) in beatitude man operates through the essence of God.

Chapter 32. Another position introduced, p. 583

As the medium cannot be intrinsic, it possibly is extrinsic, namely the next intelligence; (1) this begs the question, because the entire kind of separate substances was qualified as felicity; (2) intelligences are eternal and an intelligence cannot function as “medium innovationis”; (3) the intelligence is either always connected to soul or with interruptions; both solutions raise questions.

Chapter 33. Yet another position, p. 584

Sublime men hold that in beatitude God relates to our soul as agent (similar to the Sun) and as act (perfecting the essence of soul); as agent He is a dispositional medium; a major doubt: as God transcends the soul, knowledge of God would be supernatural.

Chapter 34. This position confutated, p. 585

This position confutated by theologians: (1) every receptacle that may receive many perfections is able to receive the supreme perfection without any medium; (2) the essence of soul may receive light and God; (3) the soul's essence is receptive to all intelligibles; (4) the precise nature of the aforementioned light and its relation to God cannot be established; (5) to every perfective form corresponds a naturally receptive matter; (6) that what may receive all media may receive the final end; (7) every being with a natural tendency towards some perfection is able to receive it naturally.

Chapter 35. The issue solved according to Averroes, p. 586

Averroes stresses the distinction between the intellect as intellect with no need for any medium and the intellect as soul which needs a medium, not only insofar as linked to individual men but also as far as linked to the human species.

Chapter 36. This position explained, p. 587

Intelligibles are of two kinds, namely accidental or "per se"; the former are negations and privations, the latter are "intellecta affirmativa positiva"; some "per se" intelligibles are actually known through their nature, such as the separate intellects, provided with a real being (perfecting the orbs) and an intentional being (perfecting the material intellect); other intelligibles are potentially known, subdivided in complex and undivided objects; the latter have a double being, namely real (perfecting matter) and intentional (perfecting the intellect); thus, abstract being is characterized by 'latitude', running from the quiddities of species to the most simple form, that is, being; as to the connection of the intellect to the intelligibles conceived of as separate intellects, Nifo discusses Jandun's opinion; Jandun distinguishes two modes: (a) the mediating role of the speculative intellect as constituted by intelligible species; (b) as every known being is an effect of the agent intellect, the material intellect may know the latter.

Chapter 37. This position confuted, p. 589

Jandun's position cannot be accepted as to the first mode: (i) the intellect would know the separate substances through accidents (species), not through their essences; (ii) we would not know them through an eternal intellection; (iii) the respective intellection would regard the agent, not the form; (iv) the known being would have an intellect; (v) the agent intellect's 'continuation' would depend upon our knowing; (vi) there can be no new or ancient accident in separate substances unless depending upon material reality; also the second mode is unacceptable: (a) in its self-knowledge the agent intellect would know something "extra se"; (b) its knowledge would be abstractive; (c) the agent intellect's act of knowing in this case would occur through the essence of inferior reality.

Chapter 38. Doubts on Averroes,¹⁸ p. 590

(1) The mediating role of the speculative intellect presupposes a relation of habit between speculative and agent intellects, the nature of which cannot be established; (2) it cannot be established whether the potential intellect is happy in the entire mankind or not; (3) the loss of one or two known objects would compromise felicity; man would know all objects instantly; (4) the happy man would not grasp any longer inferior objects.

Chapter 39. Averroes' view explained, p. 591

Like the intellect of the Moon depends in three ways upon God, namely as efficient cause, form and end, the speculative intellect depends upon the separate intellects and thus on God; thus, (i) the union with separate intellects is stronger than that between universal and individual; (ii) God is known as form in the end, when we know Him through His essence; (iii) the speculative intellect is not the disposition which preserves the agent intellect in us; as regards the doubts (in ch. 38): (ad 1) the relation of the speculative intellect to the agent intellect is stronger than that between effect to agent, or between form to matter; (ad 2) the connection of one individual and the intellect suffices; (ad 3) a distinction between the disposition of acquisition (the case of the speculative intellect) and that of preservation is due; (ad 4) the knowledge of separate substances does not impede cognition of material things.

¹⁸ The numeration of the arguments is related to Nifo's confutation in the next chapter.

Chapter 40. Arguments against the third issue, p. 594

(1) Alfarabi argues that man cannot stand beatitude in this life, because he would die within three or four days without sleeping, eating, and drinking; Augustine states that felicity presupposes immortality, in this life nobody is immortal, *ergo*; this entails a subsidiary consideration: (2) a happy man should leave this life, but considering whatever modality (willing or not willing), then he would not be happy anymore; furthermore, form takes away every privation from its matter; (3) the blessed and happy could become miserable; (4)¹⁹ felicity and mortality are virtually opposed; (5) a happy soul requires a happy body which is impossible on Earth; (6) beatitude presupposes intuitive knowledge of separate forms, while the incorporated soul has only abstractive knowledge; (7) the happy man would acquire all moral qualities (“omnes morales”).

Chapter 41. Averroes’ position explained, p. 595

The connection between intellect and human body allows knowledge of the separate substances; this view is confirmed by Anaxagoras and Abubacher.

Chapter 42. Arguments supporting this view, p. 596

(1) A potency and a natural desire would be idle; (2) after death no intellectual memory survives, thus beatitude is possible only in this life; (3) the rational soul is an adequate perfection which may develop his possible operations, among which felicity; (4) the body does not oppose the soul; (5) copulation does not oppose the incorporated soul (support from biblical stories, Hermes Trismegistus, and Plato); (6) when the inclinations to opposite acts survive, beatitude would be impossible also after death; thus, the Averroists hold that God may be the form of the intellect, considering the latter both as intellect *stricto sensu* and as connected to the body.

Chapter 43. Two doubts, p. 599

(1) Which is the positive medium of the copulation of body and soul; (2) whether moral doctrine and virtues are needed for the copulation; (ad 1) soul lives a happy life when it is ‘matter’ of the first and of

¹⁹ Actually (3) and (4) are one argument in this chapter, but Nifo develops a twofold answer in ch. 45. Therefore, here they are split up, although quite artificially so.

the other intellects; speculative sciences provide a sufficient disposition for the copulation.

Chapter 44. Solution of the second doubt, p. 600

Copulation requires a positive medium (speculative sciences) as well as a privative medium, that is, the remotion of the inclination to the sensitive and vegetative parts of soul; the latter contribute to felicity, but aiming at proper goals: obedience to the intellect and health, respectively; accordingly, the habit of the practical intellect which is linked to the *cogitativa*, is prudence.

*Chapter 45. The solution of the arguments against Averroes,*²⁰ p. 602

(ad 1) In the state of felicity the senses support the intellect; (ad 2) no wise man desires death; stories about eternal life on Earth should not be believed; death is not under our control and therefore it cannot be an object of will or desire; faith shows that immortality does not oppose man as such; (ad 3) in beatitude the vegetative and sensitive souls serve the intellect; (ad 4) the sensitive appetite can be accustomed to reason; (ad 5) happiness is an operation involving all (psychological) faculties as far as obedient to reason; (ad 6) intuitive knowledge is possible in this life; (ad 7) beatitude involves the entire man, and thus it also requires a moral engagement; texts from Aristotle, Hermes Trismegistus, and Plato supporting the intellectual beatitude.

Chapter 46. Solution of the fourth issue, p. 609

Copulation is a union of pre-existent, discontinuous beings “*nec remissio nec intensio*”, and therefore it is not to be confounded with generation or mixture; Averroes theorizes five copulations: (1) potential and agent intellects, (2) agent and speculative intellects, (3) the potential intellect and man, (4) the agent intellect and man, and (5) the imaginative intention with the potential intellect; (ad 1) considered as to its nature the agent intellect is always connected to the possible intellect and thus no medium is required, because the last of the separate intelligences grasps the “*abstracta supra se*” through their and its own essence; however, as far as the intellects are connected to us this copulation is twofold, namely as agent to “*passum*” (the agent intellect generating known objects that are

²⁰ Cf. ch. 40.

received in the possible intellect), on the one hand, and as form, when the agent intellect becomes the potential intellect's essential intellection, on the other.

Chapter 47. Some propositions derived from these considerations, p. 610

Four propositions: (1) something (i.e., the agent intellect) may be form and agent with respect to the same substratum; (2) something may be "agens sui" in different forms: the agent intellect generates the speculative intellect which in turn causes the potential intellect's acquisition of the agent intellect as form; (3) the agent intellect is the efficient cause of all known things; (4) not the intellection causes the copulation, but the other way round.

Chapter 48. The second kind of copulation,²¹ p. 611

The copulation of the agent intellect with the speculative intellect is twofold: (a) the agent intellect creates the latter in the potential intellect, (b) the speculative intellect is a dispositional medium through which the agent intellect becomes the form of the potential intellect; thus, two propositions can be formulated: (i) the copulation of the agent and speculative intellects precedes that between the agent and material intellects; (ii) not the speculative but the material intellect is the 'real matter' of the agent intellect.

Chapter 49. The third copulation explained, p. 612

The copulation of the material intellect with man is twofold, namely (1) according to nature and (2) acquired at will; Siger argues for the former possibility, but his views contradict Averroes' teachings; also the natural copulation is twofold: (i) as far as it concerns man (and not a horse), and (ii) as far as it depends upon (first) propositions which allow the copulation; (ad 2) the acquired copulation depends upon intellectual objects known at will.

Chapter 50. The fourth copulation explained, p. 613

The copulation of the agent intellect with man occurs by nature or at will; the former precedes the latter, as the will follows knowledge just like

²¹ See ch. 46.

a shadow follows a body; the 'particular' will, linked to the *cogitativa*, grounds our apprehension of universals.

Chapter 51. The last kind of copulation explained, p. 614

The copulation of the imaginative intention with the intellect is similar to that between color and sight; now Averroes' ladder to felicity can be exposed: the apprehension of individual objects, the acquisition of intellectually known objects, and, through the formation of the speculative intellect, the acquisition of the agent and material intellects; felicity has two subjects, one is nearby (potential intellect), the other is remote (man).

Chapter 52. Arguments against the fifth issue, p. 615

The wise hold that man in this state is like God, which is contradicted: (1) God is independent, while man depends upon God in three ways; (2) the entire nature obeys God, but not him who is happy; (3) unlike man, God is not the meeting-point of corporeal and spiritual being.

Chapter 53. The solution of the issue according to some, p. 616

Some sages say that since there are many intelligences, there can be also many copulations, regarding either the agent intellect only or else the agent intellect and one or several of the other intelligences, including God; as a consequence, the power of man would grow proportionally.

Chapter 54. The true view of Aristotle and Averroes, p. 617

This view is ridiculous, because it entails that the eye assumes the colours seen and the intellect the things known; by contrast, man becomes like God because he is formed by the superior intellects and because he may know all things; in this sense man is like a universe and connects material things to God; thus, man is an equivocal denomination concerning both the wise and the ignorant man, taking into account the differences between first and second acts.

Chapter 55. The sixth issue solved, p. 619

The knowledge of the agent intellect precedes its being copulated, because every new relation requires a new fundament, which can only be the

intellection, as sensation and some unknown disposition are to be excluded; we depend upon the agent intellect as form, end, and efficient cause; and thus we know this intellect through our essence or through its own essence.

Chapter 56. Solution of the seventh issue, p. 620

Averroes holds that the intellection of him who is happy is eternal; yet, it appears to be 'new': (1) it is an operation that denominates a new substratum; (2) it is an operation caused by the agent intellect, and every caused operation is something new; (3) if it were eternal, man would be eternal too; (4) nothing eternal depends upon something transitory; Averroes' texts supporting his view; the comprehension of him who is happy considered, as far as it depends upon the essence of God; it is only relatively new, as far as it involves the acquisition of the speculative intellect; thus: (ad 1) applies only in the case of an absolutely new substratum; (ad 2) the causation is relative; (ad 3) the consequence does hold, because something of man is eternal; (ad 4) man depends upon that intellection through something new, that is, the speculative intellect.

Chapter 57. The eight issue solved, p. 622

Old (Alfarabi, Avempace) and new (Thomas Aquinas, Giles of Rome) commentators hold that we cannot grasp the separate substances through intuitive knowledge, that is, through their essences; others argue that we only know what they are not; at the end of his life Alfarabi thought that knowledge through essences was just a fable: (1) it cannot be established whether one acquiring a similar knowledge is superior or inferior to Aristotle (who was defined "maximum in quod potuit natura"); (2) the Latins (and Alfarabi) argue that an incorporated soul has only abstractive knowledge; (3) a dispositional medium is lacking; (4) the intellect's (primary) object is sensible reality; (5) no form has an operation which does not serve what is formed by the form; Nifo argues that our intellect may know the separate substances through their essences; the object of our intellect is being, and thus nothing of the existing reality can be excluded from its reach; there cannot be any process *in infinitum*; as the senses grasp their object through intuition and abstraction, the intellect cannot be deprived of these capabilities; elsewhere, it will be pointed out that the body does not hamper the intellect in any way; as regards the arguments: (ad 1) Socrates was greater than Aristotle; (ad 2) only sen-

sible quiddities are known in abstraction; (ad 3) the speculative intellect represents the separate substances “in ratione agentium”; (ad 4) this holds only in abstractive knowledge; (ad 5) the body provides sensible representations.

Chapter 58. The ninth issue solved, p. 625

Every well-prepared pupil (as regards body, vegetative, sensitive and intellectual capabilities) is ready to accept the communication of his master, or that of several specialized masters; the importance of virtues and internal senses.

Chapter 59. The tenth issue solved, p. 626

Falsely known objects (“falsa intellecta”, that is, false propositions) cannot ground continuation or copulation, as they are external to the ‘course of nature’; they are present in the potential, not in the agent intellect.

Chapter 60. The eleventh issue solved, p. 627

Whether initial felicity entails an immediate knowledge of the agent intellect and God; to start something is of two kinds: (1) being disposed to generation (the induction of the form in matter), (2) to start being generated (the form starts being in matter); our felicity entails knowledge of the agent intellect in the second sense only, as the first type is only a predisposition; eventually, man knows the agent intellect as form and end (through its essence), and as agent (through our essence).

Chapter 61. The twelfth issue solved, p. 628

The separate intellects contain the speculative intellect in a certain order (Saturn to Moon), while the speculative intellect contains the intelligences *a posteriori*, that is, like an effect contains its cause; thus, when the potential intellect is copulated to God as form, it is copulated to all intermediate intellects, but in a twofold order, regarding nature as well as origin; the intermediate intellects mediate in two directions; climbing the ladder less media are involved, and thus one reaches a superior level of copulation; Averroes’ texts and the ethical superiority of him who is happy.

Chapter 62. The last issue discussed, p. 632

Whether contemporarily more than one person can be happy through the same felicity; as subjects are essentially ordered the reply is in the positive (God and the separate substances, for example); as far as several men are concerned: (1) apparently one motor (i.e. the intellect) can be used by one instrument at a time; (2) if one man is happy in this very moment, he contains the entire kind of separate substances; by contrast, “*si unum bonum non repugnat esse aliud maius bonum eiusdem naturae repugnare non debet*”; indeed, there is one speculative intellect for all, just like there is one humanity in all men; thus, (ad 1) a distinction between a privative and a positive kind of adequacy should be made (felicity being adequate to all men in a positive, not in a privative sense); (ad 2) accordingly, the same felicity can exist in several persons.

Chapter 63. The Aristotelian view, p. 634

According to Peripatetic philosophy, the rational soul is multiplied, it is created with the body (i.e., it did not pre-exist in celestial bodies), and it contains the potential intellect; embracing vegetative, sensitive and intellectual capabilities, human soul has several appetites, the lower participating in reason; the rational soul may develop several habits; formulation of doubts concerning Aristotle's view: (1) there is no felicity after death, as the happiness of the dead regards their fame only; (2) happy and unhappy, like good and evil, are relative concepts after death; (3) in the absence of good and evil, there is no felicity or misery; (4) after death no phantasms are available, and thus no intellection and felicity; (5) Aristotle attenuates the presence of universals in soul (*De an.*, II, te. 60); (6) no emotions survive (*De an.*, I, te. 64), as passions depend upon the body; the same holds for intellection, as it cannot do without imagination; (7) if soul survives, it should be in some place, and thus it would be a body; (8) it cannot be established whether the operation of the separate soul is similar or not to that of the embodied soul; (9) every form operating through its own operation without dependence upon the body is complete in its own species, and thus every rational soul makes up a species on its own; (10) the surviving rational soul remaining close to the bodies of men would be changed by the latter's phantasms.

Chapter 64. That the separate soul knows after death, p. 637

The fact that human soul survives death (shown in a previous book) entails that it develops some activity; Aristotelian texts and arguments supporting this view; consensus among Anaxagoras, Avicenna, Algazel, 'Stoics' like Plato, Socrates, Pythagoras, Speusippus, all Academics and Braggmans, as well as Epicureans and many others.

Chapter 65. The foundations of Aristotle's view, p. 639

The rational soul, including vegetative and sensitive capabilities, cannot be divided in a plurality of souls with different 'latitudes'; the rational soul triggers intellectual (prudence, wisdom, wit, memory) and ethical (temperance, liberality, equity, friendship) virtues as well as several passions (fear, hate, love, pleasure), habits and potencies; potencies are faculties that arise from the essence of the soul; passions arise from appetite and the body; habits are dispositions grounded in sensitive appetite; the rational soul may operate on different levels but not contemporarily so, as lower levels may disturb higher activities; Socrates and Hermes Trismegistus on good and evil demons in man.

Chapter 66. The perfection of the rational part of soul in Aristotle's view, p. 642

The intelligible can be conceived of in three ways: (1) in time, (2) in the continuum, and (3) according to its own nature; (1) is twofold: (i) the ratio of the sensible form in itself, known through abstraction, and (ii) the ratio of sensible objects which concern mobile matter (accidentally in time); (2) is of two kinds too: (i) *per se*, such as, quantity, shape, number, motion, rest, and (ii) what is conceived by the intellect when it applies to the imagination, that is, the mathematics (i.e., geometry); (3) is of two kinds: (i) accidentally (quiddities of sensible things) and (ii) on itself (God, the intellects); the rational soul develops through the knowledge of the intelligibles in time (natural science) and continuum (imagination) up to that of metaphysical intelligibles, when the speculative intellect is formed, and then through knowledge of the separate substances till the first intellect; who does not acquire beatitude in this life, does not even reach it in the afterlife.

Chapter 67. The felicity of the rational soul as to its sensible part, p. 645

Sensitive appetite is ruled by practical syllogisms that generate habits; from the habits arise appetitive potencies; when they are perfected, the sensual part converts to the intellect; the felicity of the sensible part is an operation on passions according to the instructions of practical reason, permitting eventually its copulation with the intellect; only then a further series of copulations becomes possible, regarding: the speculative intellect, the separate intellects, God.

Chapter 68. The misery of both parts, p. 646

The misery or damnation of human soul after death consists of a complete conversion of reason to sense; human soul will suffer fire on the basis of the (negative) habits and passions that survive; thus, misery consists of an interminable desire in pleasure; Aristotle and Plato on felicity and misery.

Chapter 69. Doubts and the solution of the first one, p. 650

Two issues: (1) if for the act of felicity the 'adeption' of the speculative intellect and moral habits are required, then women cannot reach beatitude; the same holds for children who die young; (2) the place where the soul may stay after death; (ad 1) this is a problem for Peripatetic philosophy only (women have a minor disposition for copulation), not for faith; as far as new born children are concerned, in Aristotle's view, the felicity after death depends upon the felicity acquired during earthly life.

Chapter 70. The second issue solved, p. 651

Aristotle's texts are of little help; (1) Plato, Speusippus and Socrates held that the motors of the orbs are in the stars, rather than in any other part of the orb; (2) the relation of the soul and the stars is based on the seed of the first intellect that the stars transmit to the soul; this also explains the transmission of the characteristics of the celestial bodies to individual men; thus, after death every soul returns to its proper star.

*Chapter 71. The arguments against this view solved,*²² p. 652

(ad 1) Death can be viewed “monastice” and “politice”; in the first sense, a dead man is only soul, in the second sense, death regards the composite’s being in relation to us; felicity can be affected only according to the second aspect; this resolves also (2–3); (ad 4) Aristotle speaks about a developing not about an acquired science; there is no science without phantasms, but “in facto” the latter are not necessary; (ad 5) after death we do not remember with the aid of sensitive memory, as we are deprived of its organ, but the habit of science survives; (ad 6) passions are linked to the body, but they may give rise to habits, allowing independent operations; (ad 7) the soul’s return to its star does not entail Pythagoras’ view that the soul is corporeal; (ad 8) the conversion to the phantasms is accidental, not necessary; (ad 9) after death the soul does not desire a reunion with the body; (ad 10) like the body belongs to this soul, the phantasms of this body move the sensitive part of this soul and not that of another.

²² See ch. 63.

LIBER AUGUSTINI NIPHI MEDICE
DE INTELLECTU AD EXCELLENTISSIMUM EQUITEM
SEBASTIANUM BADUARIUM PATRITIUM VENETUM

LIBER PRIMUS

Prooemium, in quo declaratur intentio et modus procedendi

Negocium de anima non modo apud veteres, excellentissime Sebastianae, difficile, sed etiam iuniores arduum hactenus recipitur. Quod ex eorum discrepantia nobis patet, cum enim dicta eorum legimus, non tantum eos circa genus remotum discrepare, verum et circa proximum ample titubare comperimus, et quanto magis in animae definitione communi ac propria. Unde in genere remoto disceptantes dixerunt horum quidam eam esse quantitatem ac numerum, ut Xenocrates Platonis auditor,¹ Plato ipse ac praeceptor Socrates. Alii qualitatem, ut Galenus et Asclepiades² et Homerus, complexionem scilicet. Alii relationem, ut Empedocles Agrigentinus, harmoniam et proportionem. Alii substantiam eam esse tanquam prima certitudine patens, ut Aristoteles et Anaxagoras, et alii multi asseverant.

Adhuc, et circa proximum genus ambigunt, an scilicet corpus, an incorporea. Qui enim ex motu eam adinvenire conantur, fere omnes eam in corporis genere componunt, ut Democritus igneum calorem ex igneis atomis eam ait esse, tum quidem quia omnium corporum formalius ac in actione promptius, tum vero quoniam omnium corporum maxime ad motum celer. Leucippus eius socius ait fere eadem de causa eam corpus esse sphaericum, propter motum secundum omnem differentiam positionis. Diogenes quoque aerem, Hippias sophista aquam propter seminis compulsionem, Critias sanguinem, Hippocrates spiritum per totum corpus divulgum ait. Rursum et alii qui cognitione eam invenire laborant, inter quos Heraclitus Ephesius principia omnium rerum vapores esse affirmans, animam vaporem inquit, cui Critolaus

22 “Hippias sophista”, correction of “Hippocrates”; see Macrobius’ text cited below.

26 “Critolaus”: correction of “Cratillus”. Critolaus of Phaselis, (ca. 200–ca. 118 BC), was a Greek philosopher of the Peripatetic school.

¹ See, for example, *De anima*, I.4, 408b31–409a30.

² Asclepiades (ca. 124 or 129–140 BC) was a Greek physician born at Prusa of Bithynia in Asia Minor and flourished at Rome, where he established Greek medicine near the end of the 2nd century BC.

eius fidus collega propter eam esse in continuo motu naturam coeli eam pronunciat. Quod igitur anima corpus hi testantur veteres.³

Quod vero incorporea Pythagoras, Archelaus Socratis praeceptor,⁴ Anaxagoras, Aristoteles, Constabel,⁵ qui auctor *De differentia spiritus et animae* dicitur, Avicenna, Averroes et omnes Latini conati sunt demonstrare.

Quae quidem igitur in genere remoto ac proximo veteres ambigunt haec sunt. Cum igitur intentio mea est de anima rationali quae una animae species dignissima est pertractare, quaecunque dicta ab antiquis relinquens, primo animae diffinitionem communem, quae non tantum humanam—de qua tantum priores (partim quod ita collibitum erat, partim quod inviti fallebantur) egerunt—sed eam quae animas omnes ambitu suo contineat, accurate tibi inducam. Post hoc ad propriam animae diffinitionem condescendam, accidentia quaesita in ea exponens, et sic sermo complebitur.

Cap. 1. *De diffinitione communi animae Aristotelis*

Cum igitur Aristoteles animam praestabiliorem omnibus accidentibus, eaque dissipata corpus dissipari primo invenit, quasi tanquam prima certitudine firmum entium in primo genere substantiae scilicet animam esse asseveravit. Et cum eam substantiam et substantiae rem non corpus pluribus rationibus confirmat, actum animam et formam inquit. Cum (non) materiam esse eam communis testetur scientia sapientium, et quia, ut Averroes inquit, proprium est formae et || actus et perfectionis esse in subiecto corpore. Hoc enim habet forma ut forma. Est enim commune hoc omnibus formis, ut formae sunt, quod ipsius operatio certificat. Sine enim corpore nulla est formae

25 “ut”: correction of “qua”.

³ Most information about the ancient authors mentioned in this *prooemium* is probably derived from doxographical surveys. See, for example, Aristoteles, *De anima*, bk. I; Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I.14, 14; Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, bk. II, chs. 63–64.

⁴ In summarizing the accounts of who Socrates’ principal teachers were, Diogenes Laertius wrote that he was a student of Anaxagoras, Damon, and Archelaus; see Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, II.18.

⁵ Costa ben Luca (Constabulinus, Constabulus), author of *De differentia spiritus et animae*; see Costa ben Luca 1878.

operatio, quemadmodum Aristoteles inductione et divisione manifestavit in libro *De anima*. Ergo relinquitur actus corporis.

Et quia actus duplex (est), scilicet primus et secundus, primus quidem quemadmodum scientia, secundus vero quemadmodum studium et considerare, anima non secundus actus, sed primus erit. Quod Aristoteles, exponente Simplicio, sic syllogizat.⁶ Omnis actus prior generatione operationeque est actus primus. Sed anima est actus prior generatione operationeque, ut manifestum est. Ergo anima omnis actus erit primus, anima igitur actus primus corporis. Usque igitur huc palam animam esse actum primum corporis. Sed qualisnam corporis hoc exquisitius videndum. 5 10

Constat corpora aut naturalia aut non naturalia. Naturalia voco quae principium motus et quietis continent, ut elementa, animalia et plantae et horum partes. Non naturalia sunt quae hoc carent principio, ut navis, pallium. Iterum naturalia corpora secamus in duo genera, quaedam quidem vivunt, quaedam vero non vivunt. Vivunt equidem quae per se aluntur et crescunt, ut animalia et frutices. Elementa enim, etsi naturalia sint, initium motus non intra se possident, sed in his vitae vacuitas est, quia per se nec aluntur nec crescunt. Cum igitur corporum quaedam sint naturalia, quaedam non naturalia, iterum et naturalium, haec quidem vita participant, alia quibus haec ratio negata est, non potest anima perfectio cuiuslibet corporis dici, sed naturalis. Quoniam corpus, cuius anima actus est, non est ex accidentibus, modo corpus naturale et artificiale differunt accidente. 15 20

Anima est forma corporis, sed naturalis, non omnis, sed vivi. Vivum autem omne organicum et potentia vivens, nihil enim est quod simpliciter consistat expletumque sit. De mortalibus loquor, sed omne vivum continenter labitur, et subinde sarcitur ita, quaeque partes fluant continue et refluant, tamen super suppletur identitas eo quia incolumis exigit. Quare fit ut quaedam organa vis haec desiderat quibus ad nutritionem utatur. Haec instrumenta in animalibus perspicua sunt os, gula, ventriculus, alvus et reliqua quae ad usum alimoniae his sunt. 25 30

In plantis autem quamquam ea minus exposita sint, tamen ex his potest et id percipi primum radices oris vicem gerunt, nam ut animal per os, ita frutex per radicem succum trahit.⁷ Demum meatus quaedam et fibrae venarum vice funguntur. Tam intestina et quae vesicas 35

⁶ See Simplicius' comment on *De anima*, II, t/c. 5, in Simplicius 1564, f. 24^{r-v}.

⁷ See Aristoteles, *De anima*, II.1, 412a27–b2.

animalium referant, habent et adipēs suos alburnum liber et lignum; cuti, carni et ossi proportionē consentiunt folia ut operimentum et nutrimentum pulpīs adiuncta, pulpae fructibus praesidii gratia obductae. Nam pulpas appello intra quas a natura semen conditum, sive exiti sint atque admittantur in cibos sive non mandantur, fructum genituram ipsam ac semen a se vero. 5

Si qua igitur communis descriptio animae reddi potest, videtur aptissima haec esse: anima est actus primus corporis naturalis organici viventis in potentia. Quid quidem sit anima singulariter dictum sit. Quae quidem igitur sit animae communis diffinitio et secundum Aristotelem ex his patet. Quaestiones et ambiguitates adversus hanc in alio differantur loco, cum intentio mea non sit in hoc insistere. 10

*Cap. 2. Declarans diffinitionem
communem secundum Platonem*

Plato igitur, ut Constabel inquit,⁸ sic animam definit: “anima est substantia incorporea movens corpus.” In fine vero 10. *De legibus*⁹ Plato inquit anima est suimet movens, aut potens ipsam se movere. Et hanc diffinitionem Platonis esse Themistius affirmat in primo suae *Paraphrasis de anima* capite 16.¹⁰ Ut ergo intellectus harum clarescat, et invicem concordentur, primo partes earum exponam, post recolligam intellectum earum. Dico ergo animam esse substantiam est quasi manifestum per se. Et non eo quia moveat corpus, animam esse substantiam scimus, ut Constabel ponit, sed potius: quoniam substantia est movet corpus. Quod ergo anima substantia sit tanquam confessum relinquitur. 15 20 25

Tribus vero entibus substantiae partibus, haec quidem ut subiectum et materia, illa vero ut forma et actus, haec quoque ut compositum et corpus. Palam quoniam anima non materia, neque compositum, ergo substantiam eam esse, sicut forma, Plato inquit. Quod vero non materia, syllogizat in secundo figura Aristotelis sic. Omnis materia pura est potentia; anima non pura potentia; anima ergo non materia. 30

24 “confessum”: sic. See also below: “confessas”; probably for “concessum” and “concessas”, respectively. Both forms recur in Nifo’s printed text.

⁸ Costa ben Luca 1878, p. 131.

⁹ Plato, *Laws*, 895E–896E.

¹⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 16, pp. 130–131.

Amplius, quod non substantia sit sicut compositum Themistius in 2. suae *Paraphrasis de anima* cap. 3.¹¹ tribus demonstrat rationibus, quas (ut brevius loquar) nunc tanquam confessas | relinquam. Cum ergo anima sit in capitulo substantiae, et non sit materia neque compositum, tunc ex negativa cum subiecti constantia licet inferre hanc assertivam, anima est substantia sicut forma. Cum itaque Plato animam substantiam incorpoream dicit esse, substantiam audit sicut forma. Substantia enim cum tripliciter dicatur potissime de forma et actu, cum absolute ponitur, subintelligitur quomodo ergo anima sit substantia. Apponit “et incorporea”, ut sciamus eam esse neque materiam neque compositum, et per consequens quod apud Platonem importat substantia incorporea, a Peripateticis actum seu perfectionem importat.

Addidit “et movens corpus” quod Constabel¹² sic commentatus est. “Omne movens alterum, aut movet et movetur, quemadmodum plaustrum movetur a bobus, quae non movent ipsum nisi sint moti, aut movet et non movetur supple inquantum moveris. Si quidem primo modo adhuc contingit dupliciter: aut ut moveatur per se eo genere motus quo movet, aut altero genere, quemadmodum anima bovis movet corpus. Desiderio tamen et voluntate ipsa movetur, etsi motu locali ipsa per se non movetur.” Tunc inquit ille “quod anima movet corpus, cum ipsa sit immobilis per se, movet vero ipsum cum sit principium motus corporis non motum, nisi forte altera specie motus, desiderio scilicet et voluntate.” Et per hoc removetur elementorum formas esse animas, quoniam et si illae movent corpus, non immobiles movent, ut patet. Recolligitur ergo secundum hunc virum Platonis animae prima diffinitio, scilicet anima est substantia incorporea, idest substantia sicut actus movens corpus, scilicet ipsam se immobilem habens, eo motu quo movet, nisi forte per accidens.

Sed hic modus exponendi potest in hunc modum calumniari. Cum enim de motu loquimur, non nisi de progressivo loqui debemus, gradus enim animatorum motivus scilicet non nisi animalibus perfectis debetur. Si ergo anima esset movens corpus motu progressivo, tunc non nisi animalium perfectorum anima esset, non ergo communissima omnibus animabus omnium animalium et viventium, quod quae- rimus.

¹¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. II, cap. 3, p. 143.

¹² Costa ben Luca 1878, p. 133 (with variations).

Propter quod alter modus expositionis colligitur a Themistio, quod anima est sicut sol a quo illuminatio emanat. Anima enim in se consistens corpori vitam porrigit, quam animationem seu secundam animam Plato appellat. Et tunc dicemus, anima est substantia sicut forma movens corpus motu vitae, scilicet animationem et vitam ei praebens. Tunc sensus erit anima et substantia sicut forma movens corpus, idest corpus vivificans. Et hanc expositionem Themistius inquit in primo suae *Paraphrasis de anima* cap. 23.¹³ Quae si sic huiusmodi diffinitio exponitur, poterit et secunda cum ea incidere, cum enim— inquit Plato—anima esse suiipsius movens, intendit duobus modis aliquid vivere. Uno modo ut participans vita, et sic unum corpus vivit, cum vita scilicet particeps fit. Alio modo ut id quod in sui essentia est vita, et non per aliud, sed seipso. Quemadmodum albedo se ipsa albedo, sic anima se ipsa vita est. Ergo sensus anima est suimet movens, idest forma et actus, per essentiam et non per participationem viva. Et tunc cum dicit “movens”, intendit vivens. Ergo dat intelligere eam esse substantiam, sicut prima diffinitio expressit. Cum vero addit “suimet”, dat intelligere esse substantiam eam, quae est sicut essentia et forma. Est ergo sensus anima et substantia sicut forma, se ipsa vita.

Quando ergo considerantur ambae huiusmodi definitiones, inveniemus eas quodammodo coincidere, quemadmodum diffinitio albi et albedinis. Prima enim est animae ut concreta est corpori, secunda vero ut abstracta est et se sola. Et tunc huiusmodi definitiones communes sunt ambitu suo omnes animas amplectentes. Quae igitur sit animae communissima diffinitio secundum Platonem, sit dictum in tantum.

*Cap. 3. Declarans comparisonem
diffinitionis Platonis cum illa Aristotelis*

Cum duae sint assignatae animae communissimae ac figurales diffinitiones, et declaratur est in posterioribus nulli diffinibili posse convenire duo per se predicata aequae primo, nisi unum ut medium et propositio, et alterum ut conclusio habeatur, ambiguitas erit non parva, quatenus harum sit sicut propositio et medium, et quae ut conclusio.

¹³ The reference does not correspond to the text; cf. Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23, pp. 135–136.

Ad quod Thomas expositor integerrimus Aristotelis in commento suo *De anima* inquit quod propria Aristotelis diffinitio est sicut medium et causa. Secunda vero sicut effectus et conclusio, cuius rationem reddit et inquit “ex eo enim quod anima est forma corporis viventis principium erit operum vitae et non e converso.”¹⁴ Et cum ita sit demonstratio haec, 5 anima est substantia movens corpus, omnis substantia movens corpus est actus corporis physici potentia vitam habentis et cetera. Ergo anima est actus corporis physici etcetera, non a priori, sed a posteriori dicetur, ut inquit.

Huius etiam sententiae Alfarabius in suo commento *De anima*¹⁵ 10 esse videtur, inquit enim motum vitae esse opus animae, opus autem posterius est actu a quo emanat, quare prima Aristotelis quae per actum dat prior erit diffinitio quam Platonis quae per opus. Rursum, et hoc Alfarabius fortiori argumento videtur confirmare, quoniam causa formalis est potior causa quam agens, immo magis digna dici causa 15 ipsius agentis quam e contra, quoniam forma in genus incidit finis, non sic agens. Modo diffinitio data est per causam formalem, actus enim et perfectio et forma idem. Illa quoque Platonis pro agens, cum enim dicitur principium intelligitur de agente. Ergo illa Aristotelis debet dici propter quid, respectu illius quam Plato dat. Ergo erit velut medium et 20 illa Platonis tanquam conclusio. Est ergo Thomae et Alfarabii sermo quod prima diffinitio sit sicut propositio et medium, et secunda sicut conclusio et effectus.

Sed obiicit contra hos Aegidius Romanus fundatus expositor in commento suo *De anima*.¹⁶ Inquit enim id non videri bene dictum, cum 25 enim dictum sit in primo *Physicorum* quod via innata sit nobis ex notioribus nobis et certioribus in certiora et notiora natura.¹⁷ Ergo prius a secunda tanquam posterius nota natura, et nobis prius nota incepisset Averroes. Hoc idem confirmat per modum procedendi Aristoteles in *Metaphysicis*, ubi prius de substantia sensibili determinavit, quidem in 30 7. 8. et 9., et post in 12. de insensibili. Quare si ita esset, tunc Aristoteles transgressus esset ordinem incipiendo non a notioribus quoad nos, sed

¹⁴ Thomas Aquinas 1984, p. 79.

¹⁵ The reference is unclear, as nothing is known about a comment on *De anima* by Alfarabi; see Rescher 1962, in particular pp. 43–44. See also Hasse 2006, pp. 84–86, and Hasse 2007, pp. 134–136 for lists of Renaissance Latin translations of Arabic philosophy. Possibly a section of Alfarabi’s work on the philosophy of Plato and Aristotle is meant, borrowed by Nifo from another source.

¹⁶ See Aegidius Romanus 1500a, II, t/c. 1, fol. 23^{r-v}; cf. t/c. 30–31, fols. 30^v–31^r.

¹⁷ Aristoteles, *Physica*, I.1, 184a17–21.

a notioribus simpliciter, ponendo primo diffinitionem priorem in esse quam diffinitionem priorem quoad nos.

Sed hoc motivum contra Thomam et Alpharabium, pace Aegidii, dixerim cogere non videtur, cum declaratum sit in libris *Physicorum* super famosius et communius esse notius. Modo et si ambae illae diffinitiones sint aequae communes animae, prima quae Aristotelis est famosior erat et magis communis, quae vero erat Platonis minus famosa, et quasi propria cum opus proprium cuiusdam animae accipiat. Ideo illo stante Aristoteles ordinem rationabiliter commutavit. Primo eam ponens anima est actus et cetera, deinde posuit illam Platonis, dicens anima est principium vivendi in corpore organico. Quae in hanc incidet: anima est substantia movens corpus. Propterea quia prima communis ac famosior habita est secunda.

Aliter ergo potest argui contra Alpharabium et divum Thomam sic. Omnis diffinitio data per genus causae finalis est potior, et propter quid respectu datae per genus causae materialis, quod in *Posterioribus*¹⁸ patet. Sed prima datur per genus materiae, cum dicitur anima est actus corporis physici. Secunda per genus finis dicitur, enim anima est principium movens et cetera. Finis enim permanentiae animae est corpori dare esse et vitam, et ideo secunda tanquam propositio et medium dicitur respectu primae. Et haec ratio ex Averroee colligitur in commento suo *De anima*, scilicet 12.¹⁹

Dicendum igitur aliter quod Averroes inquit, prima diffinitio dicitur quasi demonstrationis conclusio,²⁰ et quia secunda quam dedit Aristoteles (et) quae Platonis fuit, est quasi praemissa et propter quid, ut in commento expressit proposito. Verum debes scire quod ad hoc quod propositio sit conclusio duo requirit, ut scilicet (sit) ignotior praemissa et ut sit tanquam effectus illius. Et econtra duo requirit propositio ad hoc ut sit praemissa, ut scilicet sit notior conclusione, et ut veram essendi causam contineat illius. Quando vero altera illarum conditionum alicui deficit, tunc conclusio secundum quid vel praemissa secundum quid dicitur.

Tunc dicendum quod prima Aristotelis diffinitio, scilicet dicens anima est actus corporis etcetera, est conclusio secundum quid. Habet

27–28 “Praemissa”: correction of “propositione”.

¹⁸ Probably, Aristoteles, *Analytica posteriora*, II.11, 94a20–95a9.

¹⁹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 12, pp. 148–151.

²⁰ Averroes 1953, lib. II, t/c. 12, p. 151.

enim de conclusione tantum, quia est effectus secundae, quia tamen est notior secunda. Ideo quasi conclusio et quia dicitur. Secunda vero, quoniam causam continet primae, praemissa dicitur et medium, quia vero ignotior, non absolute, sed quasi propositio, et quasi propter quid dicitur respectu primae. Verificatum est ergo diffinitionem primam Aristotelis, scilicet anima est actus etcetera, esse tanquam conclusionem et quia, secundam Platonis in secundo loco ab Aristotele enumeratam esse tanquam praemissam et propter quid. 5

Tunc ea quae pro Alpharabio et Thoma faciebant, facile absolvuntur. Primum enim quod Thomam movit, absolvitur ex hoc quod prima datur per genus causae materialis et secunda per genus finis. Et ideo illae diffinitiones sunt invicem causae, verum quia finis causa est causarum, inde secunda diffinitio propter quid et tanquam praemissa dicitur primae. Id quoque quae Alpharabium decepit, est quod licet vivere sit verum animae opus et effectus secundum esse, attamen secundum intentionem est vere finis agentis et animae. Non enim alio anima inest corpori, nisi ut det corpori vivere, animationem ac vitam. 15 2'

Praeterea, quod secundo movit Alpharabium nihil est, quoniam licet actus sit forma corporis physici, non tamen corpus physicum est id quod diffinitur, sed anima. Modo actus non animae est forma, sed corporis physici. Et ideo huiusmodi diffinitio per materiam potius accommodata est quam per formam. 20

Quomodo quidem huiusmodi animae diffinitiones comparentur, et quae prior, et quae posterior, ex his tibi patet, quae etiam sit altera perfectior, etiam eisdem potest clarescere. 25

Cap. 4. In quo declaratur quid nominis animae rationalis, et enumerantur omnia quaesita in ea

Cum visa sit diffinitio communis animae, tam secundum Aristotelem quam secundum Platonem, adhuc quomodo comparantur invicem. Ad propriam et specificam transiens diffinitionem dico quaesitum esse ab expositoribus quid Aristoteles in 2. *De anima* per diffinitionem propriam animae intendat. Promittit enim assignare utrasque, communem scilicet et propriam. Quid quidem per communem intendat expositores conveniunt, quid vero per propriam expositores ambigunt. 30 35

Inquit enim Alexander quod, quemadmodum in *Prioribus analyticis* propositionem diffiniens per eius diffinit species, dicens "propositio

igitur est oratio affirmativa vel negativa alicuius de aliquo",²¹ sic et propria animae diffinitio dabitur per species animae vel opera specierum.²² Sic anima est principium sive actus corporis, quo vegetatur, movetur, sentit et intelligit primo. Opera enim hoc loco ponuntur specierum animae vegetativae, sensitivae ac intellectivae tanquam notiora. Et huius Alexander causam inquit, quoniam analogo nulla respondet natura nisi specierum quae continentur in eo, ideo convenienter analogum explicatur cum species ponatur, cum illius sit adequatum signatum. Quia igitur anima et propositio analogae dicuntur, hinc per species diffiniri propriis diffinitionibus possunt, et per aliquid loco generis et aliquid loco differentiae. Verum secunda dicitur diffinitio propria, quia amplectitur species quae sunt individuae sub analogo; prima vero communis cum nihil accipiat sui proprii et individuum.

Expositores autem Latini credunt diffinitionem communem esse eam quae ambitu suo omnes contineat (ut dictum est). Per propriam autem non unam sed tres intelligunt, quemadmodum tres animae sunt species. Est enim anima prima vegetalis, post hanc sensitiva, ultima rationalis. Anima ergo vegetabilis erit primum principium nutriendi, augendi et generandi, tale quale est animatum cuius est. Sensitiva anima erit primum principium vegetandi et sentiendi ac secundum locum movendi. Anima vero rationalis erit primum principium vegetandi, sentiendi, movendi secundum locum ac intelligendi. Intendit Aristoteles per propriam diffinitionem animae non unam, sed tres huiusmodi tibi enarratas.

Alii autem Graeci, ut Simplicius²³ et Ioannes Grammaticus, in commento eorum *De anima* postquam laborarunt. Videntur dicere quod quemadmodum in misto sunt omnium elementorum potestates, et quodammodo est universum elementorum, sic rationalis anima potestate continet alias, ut vegetabilem, sensibilem ac motum. Ideo sicut qui diffinit mistum videtur quodammodo diffinire elementa etiam, cum elementa in misto contineantur, sic qui diffinit rationalem quodammodo omnes videtur definire, cum omnes in rationali complicantur. Propter quod, ut Philoponus ait, non male fecerunt Antiqui qui

²¹ Aristoteles, *Analytica priora*, I, 24a16–17. For Alexander's text, see Alexander Aphrodisiensis 1883, p. 10. Nifo probably used a manuscript, as the first edition was published in 1520 at Venice (with Aldo Manuzio).

²² Untraced. See, however, Alexander 1514, cap. 3, fols. II^r–III^r.

²³ See Simplicius 1564, II, t/c. 32, f. 30^{rb}.

de anima intendentes solum de humana locuti sunt, cum in humana omnes aliae contineantur. Verum non satis bene fecerunt, quoniam diffinitio humanae animae non competit omnibus aliis actu, sed virtualiter. Ideo debent esse duae, quarum una communis dicetur actualiter per predicationem; secunda propria cum sit unius speciei tantum, 5 tamen communis per continentiam et potestatem.

Movet autem primus noster expositor in commento *De anima*²⁴ subtilem quaestionem cur potestates animae quinque, scilicet vegetativa, sensitiva, motiva, appetitiva et intellectiva, gradus autem quatuor, scilicet vegetativus, sensitivus, motivus et intellectivus, animae quoque 10 tres scilicet vegetalis, sensilis et rationalis seu intellectiva. Ad quem inquit sermone prolixo solutionem quae, ut puto, in hoc consistit, quod scilicet anima ab esse sumitur potentia et ordo dicitur ad opus, gradus secundum quod per ipsam variantur viva. Et quia triplex est esse simpliciter scilicet abstractum, simpliciter quoque in materia, et 15 medium utrinque, immo triplex anima, prima quidem simpliciter abstracta ratio||nalis, simpliciter in materia vegetabilis, media vero sensibilis. Et quia operationes animae sunt numero quinque, et potentiae per ordines multiplicantur ad actus, inde quinque potentiae oriuntur. Quia vero quatuor sunt quibus viva variantur—appetitivum enim non 20 variat vivum, cum omne vivum fere consequatur—ex his tres animas, quinque potentias, quatuor gradus animae expositor affirmavit. Sed pace eius dixerim quaestionis propositae nondum ex his solutio constat.

Quoniam, si anima ab esse sumitur, ut inquit, vel ab esse simpliciter 25 et absolute, vel ab esse relato ad opus. Siquidem ab esse simpliciter et absolute, cum etiam elementorum formae dent esse materiis propriis, tunc quaelibet illarum anima dicitur materiae propriae. Si ab esse relato ad opus, tunc non tantum tres erunt animae, immo quatuor, cum quatuor sint animae opera invicem non reducibilia. 30

Ideo, aliter dicendum puto, animam scilicet a forma differre. Quoniam anima est anima, quia principium essendi est corpori, secundum quemdam circularem modum relatum ad opus. Forma vero dicitur prout dat esse tantum et primum principium est operis absolute, et 35 quia operationes circulares invicem non reducibiles tres sunt, intelligere scilicet, sentire et vegetare. Moveri enim subordinatur cognitioni. Ideo tres animae sunt tantum, licet plurimae possint esse formae. Sunt

²⁴ Thomas Aquinas 1984, pp. 88–89.

quoque quinque potentiae, cum quinque sint opera ad quae relative dicuntur. Sunt vero quatuor gradus, quoniam gradus non potentia est, sed ipsamet anima sub relatione accepta ad opus, quo variatur vivum. Et quia quadruplex est opus varians, ideo et quatuor gradus sunt. Igitur tres animae, quinque potentiae, et quatuor gradus. Et sic propria animae diffinitio est diffinitio rationalis animae quae continet omnes potestate, et non actu.

Accipiamus ergo pro nunc animae rationalis diffinitionem quid nominis, quoniam ipsam esse palam est ex opere. Et dicamus quod rationalis anima est principium quo homo intelligit, componit ac dividit propositionem, et ratiocinatur primo. Haec enim est quid nominis eius descriptio, in qua omnes convenirent. Post enumeremus omnia quae dubitantur de ea. Et dicamus quod primum et potissime desideratum est, an rationalis anima mortalis sit, an immortalis. Secundo, an una omnium hominum numero, an plures numero. Tertio, quomodo corpori uniatur, an secundum inesse, an secundum adesse et adherere, non secundum inherere. Quarto, quot sunt eius partes. Quinto, quid sit unaquaeque illarum. Sexto, quomodo fiat intelligere simpliciter, et quomodo complexum, et quomodo ratiocinatio. Septimo, de statu rationalis animae post mortem. Et multa alia suo loco movebuntur et ampliora et difficiliora.

Sunt autem quaesita ista multum desiderata, propter quatuor. Primo, quia sunt de bono honorabili, admirabili, nobili et divino. Est enim anima rationalis bonum quoddam, quoniam finis est corporis humani. Honorabile quoniam subiectum speculativarum est scientiarum, quae honorabiles sunt, ut primo inquit *Ethicorum* capite 16.²⁵ Admirabile, quoniam est una substantia abstracta quodammodo, modo quid admirabilius. Nobile, quoniam non movet quemadmodum natura per qualitates, ut Aristoteles inquit²⁶ in libro *De anima*. Divinum vero quoddam, quoniam forma, quoniam quemadmodum Aristoteles inquit forma quoddam est divinum et optimum.²⁷ Anima ergo rationalis bonum honorabile, admirabile et divinum quoddam videtur. Quare et quaesita ista erunt desiderata, quemadmodum enim Aristoteles inquit desiderabilius est scire aliquid de re nobili et dialectice quam multum et demonstrative de re ignobili.

²⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.13, 1102a–b.

²⁶ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b10–11.

²⁷ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b30.

Secundo, quoniam ex solutione istorum dirigimur in operationibus virtuosis. Qui enim ponit intellectum mortalem non opus est ut virtuose vivat, similiter et qui unicum, quicquid credat ille pauper Averroes in commento 14.²⁸ contra Alexandrum.

Tertio, quoniam his quaesitis absolutis excitabitur in perscrutatione entium separatorum, ut Aristoteles inquit. 5

Quarto, quia istis solutis satisfacimus toti communitati, populi enim omnes natura scire appetunt, sicut Aristoteles inquit.²⁹ His enumeratis ad primum quaesitum occurro.

Cap. 5. *In quo narratur prima positio cum illa Alexandri* 10

Quaerebatur profecto id non parum difficile, si rationabilis scilicet anima mortalis an non.³⁰ In quo problemate dici id potest. Aut quod nec cadet aliquando, nec exordium | ullum acceperit. Aut quod tum 2^v
dissipabitur, tum procreata quandoque fuit. Vel quod novum accepit
esse quod nunquam perditura sit. Aut quod nullum eius fuerit initium, 15
sed dissipanda quandoque. Quartum quidem horum relinquo cum perscrutatu dignum non sit, eo quia nec hominum aliquis dudum id percepit. Nostra igitur pertractatio in tribus continebitur residuis.

Dixere ergo veterum plurimi quales Aristoxenus,³¹ Zeno Aeleathes,³² Sardanapallus,³³ qui ultimus Assiriorum Rex fuisse fertur, 20
rationalem animam concentum ac proportionem membrorum

²⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 14, pp. 428–433.

²⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, I.1, 980a22.

³⁰ An analysis of Nifo's interpretation of Alexander's psychology is in Mahoney 1968, pp. 282–292.

³¹ Aristoxenus of Taranto, Peripatetic philosopher who lived in the fourth century BC, is referred to. He is mentioned in Cicero, *Tusculanae Disputationes*, dial. I, 19: "ut multo ante veteres, proxime autem Aristoxenus, musicus idemque philosophus, ipsius corporis intentionem quandam, velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur: sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos." Cf. dial. I, 24: "nam si cor aut sanguis aut cerebrum est animus, certe, quoniam est corpus, interibit cum reliquo corpore; si anima est, fortasse dissipabitur; si ignis, extinguetur; si est Aristoxeni harmonia, dissolvetur." See also Lactantius, *Divinae Institutiones*, bk. VII, ch. 13, PL, 6, col. 779.

³² Zeno of Elea (Velia) in Italy, son of Teleutagoras, and the favorite disciple of Parmenides. He was born about 488 BC, and at the age of forty accompanied Parmenides to Athens.

³³ Sardanapalus, an Assyrian monarch mentioned in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, lived in great luxury. He was besieged in Nineveh by the Medes for two years, at the end of which time he set fire to his palace and burned himself and his court to death.

viscerumque. Quemadmodum enim in fidibus necesse est effici concordem sonum quam musici harmoniam et concentum nuncupant, ita in corporibus dicunt ex compagibus viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi, vegetandi, movendi ac intelligendi existere. Quod Dicaearchus³⁴ et Democritus inspicientes, contra immortalitatem animi pugnantes, rem in dubium revocant, cum quibus Lucretius, Empedocles paraphrasticus consentiens, inquit sui lib. 3.³⁵ quoniam cum corpore anima nascitur, cum corpore intereat necesse est. Amplius, et Plinius totius veritatis propugnator, septimo *Naturalis historiae* inquit, cap. 45.³⁶ "Omnibus a suprema die eadem quae ante primum, nec magis a morte sensus ullus, aut corpori, aut animae, quam ante natalem." Isti igitur sunt qui harmoniam rationalem animam esse autumant. 5

Alexander vero, qui pro parte hos insequitur, rationalem animam inquit esse formam corporis ab eo inseparabilem, ac in concentu et harmonia consistens, scilicet cum corporis interitura, quemadmodum et cum ea oriebatur. Quod rationalis anima sit hominis forma primo ex verbis Alexandri accipiemus confessum, secundo rationibus suis approbabitur. 15

Primo ergo sic. Omnis anima quae simul est principium delectationis, motus, irae, amoris, odii, doctrinae et intellectionis in homine, est forma vera et simpliciter una numero ei individuo, cuius est. Sed Alexander in libro *De anima* suo cap. 8.³⁷ sic ait. "Verum enim vero homo per animam delectatur, et movetur iracundus et meticulosus est, amat, odit, addiscit et intelligit, reminiscitur mandatque memoriae, et non alia de causa haec agit quam quod eiusmodi perfectione ac specie praeditus est." Ergo rationalis anima est vere forma et actus hominis. 20 25

Amplius, omnis forma postrema animalium potestatum est species et actus per se animalis, sed dicit Alexander in suo libro *De anima* capit. 10.³⁸ "Postrema vero animalium potestatum species est, quae passim 30

³⁴ Dicaearchus (ca. 350–ca. 285) wrote a book entitled *The Perishing of Human Life*, which has not survived. In Cicero's *Tusculanae Disputationes*, dial. I, 24 and 41, Dicaearchus and Aristoxenus (see note 36) are put on a par. Cf. Cicero, *De Officiis*, II, V, 16. His opinions are also referred to in Aetius, *Placita*, IV, 2, 7, and in Lactantius, *Divinae Institutiones*, bk. VII, ch. 13, PL, 6, col. 778. Nemesius of Emesa explicitly refers to his view of human soul as harmony; cf. Nemesius 1975, pp. 24 and 30.

³⁵ See Lucretius, *De rerum natura*, book III, in particular 323–332.

³⁶ Actually, Plinius, *Historia Naturalis*, VII.55, 188.

³⁷ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. V^v.

³⁸ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. VI^v.

rationalis dicitur; sunt autem in ea virtutes plurimae” et cetera. Ergo rationalis anima forma est corporis hominis.

Adhuc, omnis forma quam homo possidet praecipuam inter cetera animalia, per quam absolutissimum animal esse censetur, et per quam rationalis dicitur differens ab aliis, est hominis actus et perfectio intrinseca et per se. Sed dicit Alexander ibidem capit. 23.³⁹ “Est autem quemadmodum retro iam dictum est praeter has potestates supra omnes constituta rationalis vis, quae ipsa quoque iudicii functione adepta est, quam inter cetera animantia homo praecipuam possidens omnium nobilissimum atque absolutissimum animal esse censetur, per quam potestatem id habet ut rationalis vocetur.” Et sic patet minor; tunc concludas, ut prius.

Rursum, omnis habitus in quo et cum quo gignitur homo est forma et essentia et species hominis. Sed dicit Alexander eodem capite. “Ubi quod ab intellectu cognoscitur deliberatio atque appetentia comitatur, alia enim actionis, alia contemplationis gratia quaerimus. Gignitur autem homo haud quaquam confestim hoc habitu peditus, sed idoneam dumtaxat excipiendi habitus facultatem habens, deinceps autem habitum adipiscitur.”⁴⁰ Ecce minor, tunc concludere conclusionem.

Et quod Alexander intelligat hominem gignari cum intellectu potentiae, sicut in minori diximus, patet in cap. 24.⁴¹ Inquit enim sic. “Intellectus autem potentiae is est, quem tunc habemus cum gignamur, et in luce edimur.” Ecce quomodo patet minor. Etiam in capite 32.⁴² ait. “Super has autem accedit rationalis potestas, quae et postrema et super ceteras potestates constituta, perfectis dumtaxat animalibus. Neque his confestim, ubi sunt genita, sed ubi accedente tempore adolescunt conspicitur.” Ecce quomodo ponit virtutem hanc homini in ortu inesse, verum eam non apparere nisi cum adolescunt et operantur, ut Aristoteles dicit etiam.

Ultimo, omnis forma quae est in hominis corde tanquam in proprio subiecto, a quo inseparabilis habetur, est hominis forma et vita et species. Quod rationalis anima in corde testatur Alexander cap. ultimo⁴³ dicens. “Verum ipsam quoque rationalis animae portionem quae una proprie principatum animae possidere creditur in corde statuendum

³⁹ Alexander Aphrodisiensis 1514, fols. XIV^v–XV^r.

⁴⁰ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^r.

⁴¹ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^r.

⁴² Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XVII^r.

⁴³ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XVII^r.

esse non dubitamus.” Quod autem inseparabilis testatur Alexander ibidem eodem capite,⁴⁴ et inquit. “Perfectio autem in illo et cum illo est, cuius est perfectio, profecto rationalem quoque potestatem penes cor esse confiteri necesse est. Quod si ratione ducimur, ut vis animae, cui actio opusque tribuitur, neque divulsa, neque disiuncta, in alia || aut alia parte statuatur, sed in eadem parte tota sit certa. Nequam vis illa, quae iudicio fungitur, disiungetur, sed ipsa quoque in eadem parte poni debere videtur.” Ex his colligitur plane de mente Alexander esse rationalem animam, et intellectum potentiae, esse vitam ac formam et speciem corporis humani.

Hoc autem non tantum verbis eius patet his propositis, sed ratio- cinatur idem Alexander fortissimis argumentis, quae sunt tria, quae ponuntur cap. 5. sui libri *De anima*. Et horum potissimum est, quoniam omnes functiones liquidissime cum corpore sunt. “Neque enim— inquit—esse potest, ut functio sive actio ulla animalis fiat abdicata corporis motione.”⁴⁵ Quod ostendit, tum in altrice, tum in sensibili, tum in rationali. Et quoniam in primis perspicitur per se, in rationali inquit: “Neque praeterea sine imaginatione deliberamus et sapimus. Imaginatio autem quodpiam est quod cum corpore fit, quod si absque corporis motu, nulla esse potest animae functio. Profecto anima est aliquid corporis et a corpore inseparabilis, incassum enim illam separabilem esse contingeret, si peculiaribus ac propriis operationibus fungi non posset.”⁴⁶

Amplius, et eodem capite,⁴⁷ ostensis omnibus modis, quibus anima in corpore intelligi esse potest quod non illis inquit, ostendit eam non esse in corpore sicut gubernator in navi, et inquit. “Postremo non est in corpore anima velut gubernator in navi. At vero si ita gubernationem accipias quasi pro gubernatore artem gubernatoris intelligas, anima hoc pacto esse in corpore poterit velut habitus et species in materia. Ita enim sese habent habitus in his rebus in quibus habitus esse noscuntur, incorporei enim sunt atque ab his rebus in quibus sunt inseparabiles habentur. At vero, si ita gubernatorem admiseris, ut eum qui artem et habitum habet accipias, statim efficitur ut anima corpus sit, neque enim esse potest gubernator absque corpore” et cetera.

⁴⁴ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XVIII^r.

⁴⁵ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. III^v.

⁴⁶ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. III^v.

⁴⁷ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. IV^r.

Item, ostendit ibidem quod diffinitio animae sit communis omnibus speciebus animae univoce. Ergo quaelibet est actus et perfectio corporis intrinseca. Ex his plane relinquitur Alexander existimasse rationalem animam esse vitam primam et perfectionem corporis, et non utentem tantum, ut alii dicunt. Et cap. 8.⁴⁸ tangit. “In his nonnullas animalium functiones per se operatur anima, sed per animam id quod animam habet. Neque tamen id verum est esse has actiones animae, quia corpore ut organo utatur, nam sicut in ceteris potestatibus habitibusque nihil horum ita agit, ut eo utatur cuius habitus est. Sed e diversa ratione quaecunque potestates et habitus sortitae sunt intercedentibus potestatibus atque habitibus operatur” et cetera. Ecce quomodo abhorret animam esse actum corporis, ut utens eo pro functione et operatione. 5

Quod autem secundum eum anima sit inseparabilis capitibus 6. (et) 7.⁴⁹ ostendit, inquit enim. “Ceterum hi quoque vehementer errant, qui animam animalis quidem speciem faciunt, sed eam speciem, sive formam velut substantiam aliquam separabilem et ipsam per se existentem affirmant, quomodo navi gubernator assistere dicitur. Gubernatorem enim navis speciem et perfectionem esse contendunt. Falluntur sane, cum gubernator neque forma, neque perfectio navis sit. Abdicato enim et absente gubernatore nihilominus navem esse concedimus, quod si forte actionis nauticae forma gubernator dici possit, profecto fiet navigii species tali schemate, quo et ipsa navigii actio est.” Ad illam enim gubernator aliquid confert. Anima vero species est animalis, quatenus animal est. Probat post et hoc idem tribus aliis argumentis, et sic manifestum est hucusque rationalem animam apud Alexandrum esse formam corporis et vitam intrinsecam hominis primam et per se. 20

Quodvero rationalis anima ex harmonia et primorum proportionem in materia resultet, nec foris accedat, ostendit Alexander ibidem capite 4.⁵⁰ et inquit. “Verum animantium anima tanto stirpium forma ac specie perfectior est, quanto ipsa stirpium anima primorum ac simplicium corporum formas excellit. Rursum sensibilis animae differentiae eandem inter se analogiam servare videntur quam simplicium corporum species ad stirpium animam et ipsa stirpium anima ad sensualem animam habet. Eius vero analogiae differentiae causa nihil aliud est quam 35

⁴⁸ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. V^{r-v}.

⁴⁹ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. V^r.

⁵⁰ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. III^v.

ipsa subiectorum corporum differentia, et propter specierum multitudinem, et propter eiusmodi temperamenti ac mistionis constitutionem. Neque immerito, quandoquidem principium non solum medium, sed potissima fere pars totius est, et diversitas illa, quae circa principium advenit tametsi exilis admodum et frivola sit, non ab re maximae differentiae causa esse potest.” Est ergo fundamentum: per quantum forma elementi elevatur a mistione suae materiae, per tantum forma stirpium a mistione suae; et per quantum forma stirpium elevatur a sua, per tantum anima sensibilis a suae materiae mistura removetur; et per quantum anima sensibilis a sua, per tantum rationalis a sua. Ergo si illa modica sufficit materiae elementi ut mereatur formam elementi, ita et illa stirpium ut mereatur animas stirpium, et illa sensibilis ut illam sensualem, et illa rationalis ut illam rationalem.

Et hoc fuit fortissimum argumentum Alexandri, quo convictus dixit rationalem animam esse in proportionem ac concentum primorum consistere, tametsi non sit ipsa harmonia, nec primorum concentus. Dat autem Alexander super hoc testimonium, quod Averroes pro eo accepit in 3. *De anima*,⁵¹ et eodem capite.⁵² “Quo circa hi qui causas vicissitudinis, quae in subiectis versatur, manifeste percipiunt specierum differentiam, quae in corporibus est, mirari non debent. Enimvero multitudo specierum earumque diversa commistio in subiectis corporibus aequabilem et rationi consentaneam mutationis causam afferre posse censetur. Nam si ubi unum dumtaxat subiectum est, quod his quae ex se facta sunt, nullam differentiam confert. Tale autem subiectum est materiae siccitas et humiditas, caliditas et frigiditas, ubi duae similes qualitates coeunt in his quae ex ipsa materia gignuntur. Tantam differentiae causam prae se ferunt ut ex una eadem materia, aliud ignis, aliud aer, aliud terra, aliud aqua gignatur, cur non rationi consentaneum esse poterit, ut per species motrices, virtutesque quamplurimum inter se differunt ea corpora, quae ex horum omnium commistione, et temperamento proveniunt” et cetera. His patet rationalem animam apud eum ex mistura, proportionem ac concentum primorum in lucem edi.

Quod autem ipsa mistio aut primorum concentus rationalis anima non sit, probat Alexander ibidem cap. 9.⁵³ et tu vide rationes eius. Quod quidem igitur secundum Alexandrum rationalis anima forma sit cor-

⁵¹ Probably, Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 393–398.

⁵² Alexander Aphrodisiensis 1514, f. III^r (with a slight abbreviation).

⁵³ Alexander Aphrodisiensis 1514, fols. V^v–VI^r: “Animam non esse harmoniam”.

poris, ac ab eo inseparabilem, ac non harmoniam et concentum primorum, sed in concentu et harmonia quidpiam consistens his patet. Quod vero simul cum corpore interitura quemadmodum cum eo oriebatur, syllogizare ex his quis potest aperte. Quid igitur est quod balbutiunt loquaces, qui ut detrahant Averroem, dicunt Averroes opinionem Alexandri non recte recitasse, sed perverse, cum tantus philosophus quantus Alexander non est dignus hac positione. Contra quos volui monstrare positionem Alexandri esse eam, ut sibi Averroes ascripsit. Qui enim non stolidus est ex his opinionem Alexandri oppido accipiet, ut Averroes dixit, et hanc positionem non solum ibi Alexander expressit, sed in libro quem *De principiis naturae, materia et forma*⁵⁴ conscripsit cuius verba taceo propter brevitatem.

Amplius, omnes Graeci, ut Simplicius, Philoponus et Themistius, sibi idem imponunt, unde Themistius in prooemio *Physicae auscultationis*⁵⁵ inquit. “Ex agente vero intellectu quem caput esse animi Aristoteles ostendit aiunt esse animam ab omni materia prorsus abiunctam quamvis non idem Alexander videatur.” Taceant ergo hi, cum Averroes solus non fuit qui sic de Alexandro extimavit. Hanc autem positionem Alexandri visus est sentire Aristoteles. Inquit enim in 2. *De anima* “ultimum autem et minimum ratiocinationem et intellectum.”⁵⁶ Ubi Themistius capit. 12.⁵⁷ ait. “Usque dum ad postremam, et nobilissimam ascendamus est rationalis, quae quamquam ultima ortu est, tamen dignitate et potestate cognoscitur princeps. Illuc progressa natura mortalis receptui canit, nec procedit ultra.” Ecce quomodo rationalem ex potentiis progressam Aristoteles inquit, interprete Themistio auctore non deridendo.

⁵⁴ The reference is obscure, as a similar work is not mentioned among Alexander's genuine or spurious works in Cranz 1960; see also Mahoney 1968, pp. 289–290, and note 70. However, a similar work is attributed to Alexander in Averroes, *Destructio destructionum*, surprisingly in two disputations (in the Latin version of Calo Calonymos) that were not known to Nifo. See Averroes 1961, Disp. X, dub. 4, fol. 46^{ra-rb}: “Et locuti sumus etiam de via Alexandri in hoc scilicet quam eligit in libro suo nominato de principiis”; cf. Disp. XVI, dub. 1, fol. 53^{va}: “Alexander autem exponit in libello suo, appellato Principia totius (...).”

⁵⁵ Actually, this preface is derived from Simplicius' commentary of Aristotle's *Physics*. However, various manuscripts of the Greek text of Themistius' paraphrases on the *Physics* contain this preface. Cf. Themistius 1570: *Paraphrasis Physices*, prooemium, p. 28.

⁵⁶ Aristoteles, *De anima*, II.3, 415a7–8.

⁵⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. II, cap. 12, p. 147.

Item, Aristoteles 2. *Physicorum*⁵⁸ regulans terminum ad quem ascendit philosophus naturalis inquit, usque ad formam hominis, et reddit rationem. Homo enim hominem generat ex materia et sol, ubi Averroes commento 26.⁵⁹ oportet naturalem pervenire in consideratione usque ad formam propter quam fuit materia, verbi gratia, ad formam hominis. Ergo ultima est humana forma ex materiae posse in lucem edita, est vero posse materiae non nisi elementorum concentus.

At in 7. *Metaphysicis*⁶⁰ inquit. “Est autem quod subiectarum esse extimatarum plurimae potestate sunt, ut ipsae partes animalium. Nihil enim separatum est quando autem separata fuerint, tunc entia sunt ut materia, ut elementa omnia, terra, ignis, et aer.” Ecce quomodo partes, quae possunt remanere separatae a toto, solum sunt ut materia, ut elementa.

Rursus, Aristoteles in *Rhetoricis*⁶¹ inquit. “Corpus habere opus usque in annos 35., animam vero rationalem opus habere usque in annos 50.”, quo fit ut senescat anima, et sic interitura. Et hoc totum Saducei Iudeorum⁶² dixerunt in quorum dogma multos coegerunt. Tunc Averroes in libro *De anima*⁶³ Alexandro ascripsit virtutem rationalem ex necessitate materiae editam excultamque esse, et non per agens continens rationalem virtutem in suo posse quo pro tanto erat, quoniam sola materia cum concentu || primorum sufficit pro esse rationalis virtutis. Ergo sola materia ablato agente videtur posse edita lucere, quo fit ut sola necessitas materiae sit causa eius.

Quod si Averroes intelligat rationalem virtutem fieri necessitate materiae de mente Alexandri nullo agente movente ac extrinseco occurrente, profecto temere est dictum, non ne Alexandrum secundum *Auscultationem physicam* perlegit ac exposuit? Si igitur Aristoteles antiquos accusat qui formas necessitate materiae procreari edique dixerunt, Alexander quo (dicas mihi) pacto id non vidisset conservassetque? Si vero Averroes intelligat rationalem vim ex necessitate materiae profluere appellando omne agens naturale ac physicum mate-

⁵⁸ Aristoteles, *Physica*, II.2, 194b10–15.

⁵⁹ Averroes 1562–1574: IV, lib. II, t/c. 26, fols. 58^v–59^r.

⁶⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, VII.16, 1040b5–8.

⁶¹ Aristoteles, *Rhetorica*, II.14, 1390b9–10.

⁶² Sadducees denied the immortality of the soul and the existence of angels, and maintained the religious law in all its strictness. Many of their ideas and practices resurfaced in medieval Jewish sects after Pharisee ideas dominated the dispersed Jews of the Western Roman Empire.

⁶³ See Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 393–398.

riam, respectu agentis supra coelum, adeo quod et totus hic mundus materia superioris dicatur, proculdubio bene et recte est Alexandri mens.

Alexander enim cum rationalem vim ex necessitate materiae inquit evenire per materiam, non quidem ens in potentia audit, sed agens materiale. Sic voluit Alexander rationalem virtutem ex semine propagari. Est autem semen tanquam materia comparatione saltem, sed quocunque modo fiat eam non ex Deo venire ait, quo pacto Plato et nos dicemus. 5

Sed positio haec primo aspectu videtur tum contra verba Aristotelis tum contra demonstrationem. Verba quidem, quoniam dixit intellectum esse immistum simplicem et separatum, in quo laudavit Anaxagoram contra demonstrationem vero. Quoniam sic argutum est, omne generabile et corruptibile est corpus vel virtus in corpore. Intellectus non est hoc corpus, nec virtus in corpore. Ergo intellectus non est generabilis, neque corruptibilis. Minor probatur adhuc. Omne denudatum a naturis omnium formarum materialium nec est corpus nec virtus in corpore. Intellectus est denudatus ab his. Ergo minor predicta. Adhuc et minor huius secundi approbatur hoc pacto. Omne recipiens omnes materiales formas est denudatum ab his. Sed intellectus est recipiens. 10
Ergo denudatus et cetera. 15

Sed quoniam positio haec inquantum contra verba et demonstrationem apparet, Alexander in libro suo *De anima* cap. 26.⁶⁴ de intellectu practico et speculativo apposuit in huiusmodi anima rationali preparationem ad intelligibilia, qua rationalis anima prompta aptaque est intelligere, quae nec est corpus, nec virtus in corpore. Sed quid intelligatur per preparationem, Averroes nec Alexander satis explicant. Ideo Ioannes Iandunus potentiam animae Alexandri appellare.⁶⁵ Est vero huiusmodi potentia qualitas, scilicet potentia naturalis, qua rationalis anima prompta ac preparata existit ad intelligibilia omnia, quemadmodum materia sua potentia preparata est ad omnes sensiles formas recipiendas. 25
30

12 "simplicem": correction of "simplex".

⁶⁴ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^{r-v}.

⁶⁵ Mahoney argues that Nifo's target was Nicoletto Vernia, and not Jandun; cf. Mahoney 1968, p. 291: "Without mentioning Vernia, who had held that by 'preparation' Alexander meant a faculty or power of the soul, Nifo argues against what he takes to be Jandun's interpretation and presents as his own view exactly that interpretation which Vernia had attacked." Cf. *ibidem*, pp. 293–294.

Sed pace huius dicam Alexander per preparationem non potentiam sentit. Ait enim ibidem preparationem intellectivam rasurae tabulae proportionari magis quam tabellae: quid modo est rasura tabellae, nisi mundicie privatio.⁶⁶ Amplius, et Averroes de mente Alexandri dicens preparationem corrumpi in adventu intelligibilis formae, modo potentia naturalis non corrumpitur, sed in adventu formae salvatur.

Rursum, Averroes inquit commento 14. tertii⁶⁷ de mente Alexandri preparationem esse privationem aliquam. Apparet itaque mihi Alexander per preparationem rationalis animae privationem intelligibilium sentire qua scilicet rationalis anima privata illis est, cum promptitudine et potestate ad illam. Haec enim rationalis animae privatio causa est illi, cur rationalis anima appetit intelligibilia, quemadmodum et materia per privationem formas. Et tunc maxime apparet Aristotelis intentio, inquit enim ipse in tertio.⁶⁸ “Nullum intellectum habere naturam nisi secundum quod possibilis est vocatus” et cetera. Ex quo Alexander sumpsit suam intentionem dicens.⁶⁹ “Siquidem illa intellectio advenit quod intelligibilis rei speciem habet, solum igitur materialis intellectus facultas, et promptitudo quaedam est ad formas excipendas, tabulae nondum scriptae similis.” Et quoniam quis posset intelligere per intellectum naturam intellectivam, sicut per tabulam, naturam tabulae, subdit Alexander.⁷⁰ “Quinimmo ipsius tabellae agrapho, hoc est inscriptionis carentiae quam tabellae similior; tabella enim iam in entium numero est. Quapropter dicit quod anima praeditum est tabellae potius comparari potest. Ipsa vero inscriptionis carentia fere intellectus est, intellectus materialis est promptitudo et facultas quaeprim excipiendis inscriptionibus accomodata.”

Haec Alexander. Quibus facile tum verba tum demonstratio verificari possunt. Quae quidem igitur sit Alexandri positio circa animae rationalis casum ac vitam, et permanentiam his manifesta est.

⁶⁶ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^v, quoted below.

⁶⁷ Averroes 1953, lib. III, t/c. 14, pp. 431.

⁶⁸ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a21–22.

⁶⁹ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^v.

⁷⁰ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^v.

Cap. 6. *In quo destruitur positio Alexandri*3^v

Et quia positio haec reddit hominem bestiam ac similem iumento, et destruit omnes leges ac totam philosophiam moralem, hebetat hominem ad bonum hominis in eo quod homo, negat proprium finem hominis ad quem summe inclinatur, ideo debemus esse solliciti circa hunc errorem pessimum. Omnes enim homines se esse bestias nolunt audire. Quid enim peius homini quam cum ipsi bestiam esse ascribi potest. Adversus ergo Alexandrum excellentissimorum Latinorum argumenta haec sunt. 5

Primo, namque ex verbis Aristotelis. Ait enim Aristoteles in 2. libro *De anima*:⁷¹ “Sed videtur hoc animae genus esse diversum idque solum perinde atque perpetuum, ex eo quod accidit seiungi separarique potest.” 10

Amplius, in his quae in tertio ait,⁷² sensus enim ex vehementi sensibili sentire non potest, at intellectus aliquo valde intelligibili intellecto non minus sane, sed magis percipit, intelligitque inferiora. Et reddit causam, sensitivum enim non sine corpore, at intellectus ab eodem est separabilis. Ecce quam plane contra Alexandrum. 15

Rursum, in 12. *Primae philosophiae*⁷³ ait. “Si autem posterius aliquid manet perscrutandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si anima est tale, non omnis, sed intellectus.” Ecce quomodo vult dicere formarum sola manens post compositum rationalis anima est. 20

Adhuc, in 2. *De animalium generatione* cap. 10.⁷⁴ inquit Aristoteles. “Restat igitur ut mens sola extrinseca accedat, eaque sola divina sit.” Nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis, sed enim omnis animae sive virtus sive potentia corpus aliquod participare videtur, idque magis divinum quam ea quae elementa appellantur et cetera. Ecce quam remotus est sermo Alexandri. 25

Secundo, adversus Alexandrum rationes possunt componi et ex dictis Aristotelis mistae. Prima, omne appetens naturaliter semper esse, semper erit, quoniam communis animi conceptio apud Peripateticos est desiderium naturale non frustrari. Sed rationalis anima naturaliter appetit semper esse, cur ergo non semper erit. Praeterea, omne in sui essentia separatum a materia caret potentia ad non esse. Materia enim, 30

⁷¹ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b24.

⁷² Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a29–b5.

⁷³ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.3, 1070a24–26.

⁷⁴ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b27–28.

ut in *Metaphysicis* inquit, potentia est non essendi.⁷⁵ Sed rationalis anima in sui pura essentia separata est a materia, et si secundum esse sit in ea, est enim rationalis anima forma simplex, non composita ex materia et forma, quare ergo non perpetua.

Item, argumento morali Aristoteles 3. et 9. *Ethicorum*⁷⁶ ostendit Sortem pro re publica morti esse exponendum, immo secundum individuum rationis confirmat hoc esse exequendum, modo hoc non liceret nisi Aristoteles cognovisset animae rationalis immortalitatem. Nullus enim ita fatuus, ut dixerim, propter quodcunque bonum virtutis, vel in se, vel in alio, vel in tota communitate, debet intrare in non esse suum simpliciter, cum non esse a nullo sit desiderabile. 5 10

Adhuc, Aristoteles in libro *De morte et vita, iuventute et senectute*⁷⁷ docuit omne corruptibile interire, vel propter contrarium a quo superatur vel propter defectum sui subiecti a quo conservatur et dependet in esse et fieri. Sed rationalis anima non habet contrarium, ut constat, neque a subiecto debet in esse et fieri, cum idem esse habeat in corpore quod extra corpus. Ergo in secunda figura rationalis anima nullo modo mortalis erit. 15

Rursum, nullum ens simplex potest separari a suo esse vel a se. Sed rationalis anima simplex est, ut liquet. Ergo inseparabilis erit a suo esse, et ita semper erit. Ex his Alexandri positio quantum ad rationalis animae immortalitatem sive mortalitatem relinquitur reprobata. Quantum autem ad alia quae inquit posterius perscrutabor. 20

Cap. 7. *Declarans opinionem quorundam*
Latinorum qui in parte Alexandrem defendere conatur 25

Fuerunt quidam praestantissimi viri ex Latinorum secta acutissimi ingenii qui Aristotelem in hoc problemate aiunt nihil certi habuisse, cum varia visus est sentire. Locis enim diversis diversa dicere videtur, propterea inquirunt probabile esse Aristotelem in hoc problemate semper fuisse ambiguum. Addunt et rursum problema de immortalitate animae esse neutrum, cum ad neutram partem demonstrationes 30

⁷⁵ See *Metaphysica*, VII.3 and further.

⁷⁶ The reference is unclear. Socrates is mentioned in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III.8, 1116b4, but regarding another topic; in book IX Socrates is not mentioned at all.

⁷⁷ See, for example, Aristoteles, *On Youth, Old Age, Life and Death, and Respiration*, in *Parva naturalia*, 478b22–479a27.

repertae dudum sint.⁷⁸ Propter quod inquirunt ratione naturali animae rationalis immortalitatem sciri non posse, sed eam esse aeternam est tantum fide credi||tum et revelatione prophetica nobis traditum.

Cuius sententiae Galenus exstat,⁷⁹ medicorum princeps, animam rationalem esse immortalem inter ea problemata quae credit apposuit. 5
Fecit enim librum de his quae credit in quo animam rationalem aeternam esse magis proprie creditum quam scitum inquit esse.

Propter quod Plotinus⁸⁰ ait quod de rationali anima disputantes, an mortalis an immortalis sit, satis erit nobis si argumenta probabilia tangemus, cum in problemate de anima nihil demonstratione reperitur 10 dictum.

Amplius, Cicero⁸¹ expositis omnium de immortalitate ac morte sententiis nescire se quid sit verum pronuntiavit. Rursus et alibi ait, quoniam utraque earum sententiarum doctissimos habuit auctores, nec quid certi divinari potest, verum opus nobis divinatione non est, quibus 15 veritatem divinitas ipsa patefacit.

Quod etiam Augustinus⁸² summus platonius testatus est, dicens: “vix pauci magno praediti ingenio, vacantes ocio ad indagandam solius animae immortalitatem potuerunt pervenire.” Sed si fides adsit, quae est in eis quibus dedit Iesus filios Dei fieri,⁸³ nulla quaestio est, quia 20 ipse suos credentes in hoc certissimos reddit.⁸⁴

Quod autem huiusmodi sit problema neutrum facile tibi aperietur, si induxerimus rationes probantes animae mortalitatem. Sunt enim rationes ad hoc non minoris probabilitatis, quam rationes concludentes animae immortalitatem; rationes ergo ad hoc sunt. 25

Prima, omnis substantia cuius inceptio ab inceptione alterius dependet, destruitur illo destructo, si enim dependet ab aliquo quoad inceptionem sui esse rationaliter et quoad conservari. Sed anima rationalis secundum consensum omnium sapientium incipit esse cum corporis

⁷⁸ As Mahoney 1970, p. 456, has shown, Nifo refers to Duns Scotus; see *In IV librum Sententiarum*, IV, dist. 43, q. 2, 6, in Duns Scotus 1639: X, p. 28, where the arguments for the immortality of soul are qualified as “rationes probabiles, non tamen demonstrativae, imo nec necessariae.”

⁷⁹ See, for example, Galenus, *Quod animi mores*, III, 36, 12 f.

⁸⁰ Probably, Plotinus, *Enneades*, IV.7.

⁸¹ Cicero discussed the issue in several works; cf. *De amicitia*, *De senectute*, and *Disputationes Tusculanae*.

⁸² Augustinus, *De trinitate*, l. XIII, c. 9, PL, 42, col. 1023 (with slight variants).

⁸³ *Secundum Ioannem* 1:12.

⁸⁴ This sentence is a summary of Augustinus' text after the quote.

innovatione, ante enim eius generationem non erat. Ergo et cum eo consonum est eam extingui.

Secunda, omnis forma secundum suam essentiam perficiens aliquid corruptibile corrumpitur corruptione illius. Haec manifesta est, quoniam quod essenziale est formae non potest ab ea amoveri. Sed rationalis anima secundum suam essentiam perficit corpus physicum et cetera, quoniam esse perfectionem corporis est eius diffinitio et per se primo modo sibi inest. Ergo anima rationalis destruitur corpore soluto.

Tertia, si anima rationalis remanet post mortem, vel habet esse nobilius quam prius vel vilius, vel aequè nobile extra et intra corpus. Non nobilius, quoniam tunc violenter stetit in corpore. Omnis enim forma in cuius coniunctione alterum vilescit, violenter refertur in illud, ut communis est consensus sapientium. Nec aequè nobile, quoniam frustra esset materiae unita, cum nullam recedisset dignitatem propter illius unionem in illo. Si esse suum post corpus esset vilius, ergo semper appeteret reuniri et cum desiderium naturale non sit frustra, aliquando reuniretur. Et sic sicut eius solutio a materia fuisset violenta et naturalis eius unio, et sic poterit naturali ratione sciri resurrectio.⁸⁵

Quarta ratio, omne compositum quod per se naturali corruptione corrumpitur, ideo dissolvitur, quia aliquid formale dissolvitur in eo. Sed (homo) naturali corruptione corrumpitur, ergo aliquid formale in eo corrumpitur, modo cum id non sit materia. Ergo erit forma, cum ergo hominis forma sit rationalis anima, ergo ut prius.

Quinta, omnis forma quae debilitatur et fortificatur ad debilitatem et corporis robur, est corruptibilis secundum illius corruptionem. Hoc enim ait Aristoteles in libro *De anima*.⁸⁶ Probat enim hoc exemplo de oculo visum esse formam corruptibilem propter esse debilitabile et fortificabile ex oculi senectute et iuventute. Sed rationalis anima huiusmodi, sicut Aristoteles inquit, molles carnes bene aptas mente videmus.⁸⁷ Et in libro *Physionomiae*,⁸⁸ animae sequuntur corpora quae admodum patet in egritudinibus et ebrietatibus.

Sexta, omnis forma, cuius nulla operatio est sine corpore, non potest esse secundum suam essentiam sine corpore aliquando, sicut Aristote-

⁸⁵ An implicit reference to Thomas Aquinas, who argued that the eschatological perfection and happiness of man cannot be understood as a state of the soul alone, separated from the body. See *Summa contra Gentiles*, IV, c. 79.

⁸⁶ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b20–22.

⁸⁷ Aristoteles, *De anima*, II.9, 421a23–27.

⁸⁸ Aristoteles, *Physionomia*, 1, 805a2–5.

les inquit in 16. *De animalibus*,⁸⁹ aliter esse ociosa scilicet sine operatione, quod natura abhorret. Sed anima rationalis est forma, cuius nulla operatio est sine corpore, ut Aristoteles in libro *De anima*⁹⁰ syllogizat, ut liquet praecipue de intelligere, quod sine phantasmate nequaquam fit.

5

Septima, quaecunque genere proxima sunt, utraque corruptibilia esse debent, aliter corruptibile et incorruptibile genere convenirent, quod Aristoteli displicet in *Metaphysica*.⁹¹ Sed anima hominis et iumentorum genere non differunt, ut constat omnibus. Ergo si illa iumentorum interitura fiet, et illa hominis etiam.

10

Octava, omnis forma cuius virtus est durandi secundum esse tempore infinito, potest movere tempore infinito. Sed anima rationalis secundum Aristotelem non movet neque movere potest tempore infinito. Ergo non est virtus infinito tempore permansura. Maior patet, nullo enim alio Aristoteles voluit formam move|re semper, nisi quia

15 4'

habet virtutem permanendi semper.

Nona, quaecunque sunt eadem in substantia mutuo, uno eorum interempto et reliquum peribit. Sed rationalis anima et sensitiva una sunt substantia, quare, quemadmodum sensitiva destruibilis, etiam et rationalis destruetur.

20

Ultimo et hoc Aristoteles in 1. *De morte et vita*⁹² inquit, corruptis animalibus corrumpitur doctrina et sanitas. Item enim de anima rationabitur ex his. Si enim non naturaliter, sed sicut accidentia anima in corpore est, fit utique ipsius altera naturaliter corruptio praeter corruptionem, qua corrumpitur corrupto corpore. Rursum, Hippocrates inquit,⁹³ quaeque dolentes aliquid corporis dolorem non sentiunt, his mens aegrotat. Ergo et corruptibilis erit mens.

25

Ex his et aliis pluribus relinquit tanquam patens problema de animae mortalitate habere non minora argumenta pro parte una quam pro altera, ut ex his et aliis licet fidem accipere. Et tunc propositi viri

conantur argumenta contra Alexandrum solvere.⁹⁴

30

⁸⁹ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b22–28.

⁹⁰ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431a15–27.

⁹¹ See, for example, *Metaphysica*, XII.7.

⁹² Aristoteles, *On Youth, Old Age, Life and Death, and Respiration*, in *Parva naturalia*, 467b10–25.

⁹³ Hippocrates, *Aphorisms*, sect. II, 6: “Persons who have a painful affection in any part of the body, and are in a great measure sensible of the pain, are disordered in intellect.”

⁹⁴ Note that the arguments formulated in ch. 6 are meant.

Ad primam conantur dicere duplicem modum corruptionis. Unus est quo potentia corrumpitur propter debilitatem et organi solutionem. Alter est quo virtus corrumpitur propter compositionem totalem compositi cuius ponitur. Et his duobus modis corrumpitur forma organica, verbi gratia, sensitiva anima bruti. Inquit modo Aristoteles rationalem animam esse alterum genus⁹⁵ quantum ad hoc quod incorruptibilis est corruptione organica, non tamen negat ibi Aristoteles quin corruptibilis esset alterius modo. Aliter autem Alexander respondet. Inquit enim rationalem animam videri alterum genus esse animae, quoniam plus elevata invenitur a mistura elementorum, eo igitur quia plus elevatur alterum, ut inquit, videtur genus animae. Non tamen in rei veritate asserit Aristoteles esse alterum genus animae. Et huiusmodi expositio multum literae consona videtur, cum enim Aristoteles, ut Alexander inquit, demonstrasset in quibus potentiis palam ipsas non separari loco et subiecto, quoniam cogitativa, sensitiva et motiva nunc, et in quibus dubium ostendit in eo texto. Et inquit, “de intellectu autem et perspectiva potentia”⁹⁶ ubi ly “et” non diversum secundum rem sed secundum nomen notat quaestionem, dicens de intellectu autem et sive alio nomine perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est, supple an separatur re ab aliis animae partibus. Apponit tamen id quod primo aspectu et in superficie videtur, dicens “sed videtur genus alterum esse animae, et hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili,” ubi illa particula “videtur” non existentiam, sed apparentiam ad totum sequens notat, ut Alexander inquit, ita quod solus intellectus videtur alterum genus animae, non tamen secundum rei veritatem a caduco separatus est. Et sic Alexander illum locum commentatur. Ubi palam ex his non esse acceptum rationalem animam esse incorruptibilem secundum Aristotelem, cum non asserat, sed apparenter absolvat.

Ad secundam solutio patet ex prima solutione. Sensus enim non tantum corruptione corporis corruptibilis est a quo dependet, verum et corruptione organi, a quo in operari dependet. Vult ergo Aristoteles intellectum non esse corruptibilem, quemadmodum sensus corruptione organi, quia separatus est a corpore scilicet organice. Quod autem alio genere corruptionis corrumpatur, non dicit in litera. Alexander autem verbum id ad praeparationem refert, vult enim Aristoteles

29 “solutio”: correction of “solutionem”.

⁹⁵ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b25.

⁹⁶ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b24–26.

teles praeparationem animae rationalis non corrumpi ad ipsius organi corruptionem, quia ut dicebatur privatio nullo modo corruptibilis erat.

Ad tertiam, 12. *⟨Primae philosophiae⟩* Aristoteles loquitur cum verbo ambiguitatis. Alexander autem refert verbum Aristotelis ad intellectum agentem, qui secundum Alexandrum incorruptibilis est,⁹⁷ ideo Aristoteles subdit non omnis anima, sed intellectus supple agens, omne namque impossibile forsitan. 5

Ad quartam inquirunt, quod cum non sit probabile rationalem animam accipere esse nisi immediate a Deo, ideo Aristoteles voluit solam rationalem immediate a Deo corpus animare. Nec sequitur secundum Aristotelem creatio, quoniam non dicit aliam productionem esse compositi, alteram rationalis animae, sicut nec in igne et forma ignis. Sed illam animationem corporis organici voluit esse productionem per se totius et per accidens animae. Creatio autem esset quando anima se sola crearetur, et || post secundum instans naturae vel temporis infunderetur. Ita scilicet ut altera esset animae productio, altera et compositi. Qui igitur ponit secundam productionem compositi sine prima, non creatio sed animatio dici debet. Et totum hoc ex Themistii verbis colligi potest in 1. *De anima*, ca. 23.⁹⁸ vide. Ecce igitur quomodo rationalis anima sola de foris adveniat corpori. Alexander autem voluit rationalem animam ex semine propagari. Verbum Aristotelis autem ad mentem, scilicet agentem intellectum, refert qui nos intrat de foris per creationem intelligibilium in nobis, ut loco suo tangetur et sic ex illo loco nihil contra Alexandrum capitur. 10 15 20

Ad primam rationem minor falsa est, immo Lincolnensis, in libro *De reflexione radiorum*,⁹⁹ ponit quosdam esse montes ita temperatos, quod homines vivunt tanto quod sibi vita displicet. Propter quod se in fluvium eiiciunt in quo submerguntur, et hoc quia vita eorum non plus duratura erat. Dicam ergo animam habere desiderium naturale ad semper esse secundum quod potest, scilicet in specie non secundum individuum, cum desiderium naturale sit ipsa res naturalis, sic apta, et non ultra capax. 25 30

Ad secundam dicendum, quod maior est vera, quando in sui essentia non est compositum, neque alter et materiae componibile, ut perspicue videtur in forma ignis. 35

⁹⁷ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XVI^{r-v}.

⁹⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23, pp. 135–136.

⁹⁹ Robert Grosseteste, *De lineis angulis et figuris*, in Grosseteste 1912, pp. 59–65.

Ad tertiam dicunt, quod posito quod Socrates non cognoscit animae immortalitatem, adhuc pro republica morti debet se exponere propter duo. Primo propter momentaneum sibi bonum, secundo propter maius bonum communitati; bonum enim commune maius est bono proprio. Ergo et si sibi simpliciter sit malum, quia tamen toti communitati bonum, non debet mortem evitare, ut Aristoteles inquit, cum natura tamen per accidens curet de individuo, sed de specie.

5

Ad quartam dicunt minorem esse falsam. Pro secunda parte licet enim anima non habeat contrarium, tamen debet inesse et conservari a materia et composito, cuius est pars essentialis, ut dicunt.

10

Ad quintam debet maior intelligi sic de esse simplici absolute quod in se non habet compositionem nec alter, quemadmodum Deus, modo etsi anima in se simplex sit et quemadmodum et ignis forma, tamen alteri componibilis est propter cuius corruptionem sequitur et animae rationalis interitus.¹⁰⁰

15

Et sic patet, quomodo argumenta immortalitatem animae probantia non cogunt. Quod autem, nec ad alteram partem argumenta valeant, iterum et ostenditur ea absolvendo.

Ad primum ergo potest dici, quod quando aliquid dependet ab altero secundum suum incipere, ita quod secundum inceptionem eius producat in esse completo ex principiis illius, tunc maior vera est, et sic minor falsa est. Non enim anima incipit a corpore sic quod eius inceptio dependeat a principiis corporis, cum complementum animae rationalis sit ex causa prima agente in generatione hominis, ut Albertus inquit in libro *De origine animae*.¹⁰¹

20

25

Ad secundam maior debet distingui, quoniam ly “secundum essentiam” potest capi dupliciter. Uno modo ut distinguitur contra medium, et sic maior est falsa, stat enim aliquod immediate esse tale, et non necessario. Alio modo capitur ly “secundum essentiam” pro essentialiter, et per se. Et sic omne tale secundum essentiam necessario et semper est tale. Et sic maior est vera, et minor falsa et probatio minoris non cogit, quoniam diffinitio non actum dicit sed aptitudinem. Anima enim est actus corporis, non actu inherens sed potentia, et hoc competit ei per se et semper. Et sic argumentum nullum.

30

¹⁰⁰ The typographer erroneously anticipated the phrase “propter cuius (...) animae rationalis”, thus garbling Nifo’s text.

¹⁰¹ See Albertus Magnus 1955a, in particular, tr. I, ch. 5, p. 13.

Ad tertiam potest dici quod anima separata est perfectior semet unita secundum quid, quoniam ut sic convenit cum substantiis separatis. Attamen simpliciter et naturaliter est perfectior quando corpori unitur, cum tunc habeat esse naturalius. Et sic tam separatio quam unio sunt naturales diversimode loquendo.

5

Ad quartam dicendum, ut infra dicam, hominem non per se generari, scilicet naturali generatione, cum rationalem animam uniri materiae sit quasi supra naturam, ut dicam. Ideo et corruptio non est omni modo naturalis. Maior ergo est vera in corruptione simpliciter et omni modo naturali, ibi enim totum corrumpitur propter corruptionem principii formalis. Sed in corruptione quasi supranaturali sufficit quod totum corrumpatur per separationem formae a materia.

10

Ad quintam potest dici quod maior debet intelligi de debilitata et fortificata per se, et non per accidens, ut Averroes inquit in 3. *De anima*, com. 7:¹⁰² virtutes enim sensitivae serviunt intellectui. Quando ergo instrumenta debilitantur, agens non in se, sed in sua operatione debilitatur, et sic minor falsa est. Et exemplum Aristotelis non est contra me, sed ad oppositum.

15

4^v

Ad sextam maior est simpliciter vera, sed minor falsa. Rationalis enim anima aliquam habet operationem sine corpore, ut illam saltem qua intelligit entia separata. Dictum autem Aristotelis verificatur de intelligere rerum materialium ex auxilio agentis naturalis. Immo etiam Averroes in commento suo *De anima* ponit rationalis animae 〈habet〉 aliquam operationem ad quam corpus non concurrir, ut operatio aeterna, qua intelligit se et substantias separatas.¹⁰³

25

Ad septimam, maior debet intelligi de genere physicae materiae. Rationalis anima et sensitiva sunt in eodem genere logico, immo secundum viam istorum intelligentiae sunt in praedicamento substantiae, quomodo autem intelligatur verbum Aristotelis alibi exposui.

Ad octavam maior est falsa, corpus enim coeleste habet virtutem curandi tempore infinito, et tamen non movet tempore infinito. Amplius, materia est aeterna et tamen non movetur semper. Sed id debet intelligi de virtute abstracta actu et potentia a materia, cuiusmodi sunt

30

¹⁰² Averroes 1953, lib. III, t/c. 7, p. 419: "Et omnes iuvant se ad prestandum ymaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat eam, idest comprehendat eam."

¹⁰³ Averroes 1953, III, t/c. 36. For extensive discussion and further information, see book VI.

substantiae separatae. Rationalis autem substantia est abstracta actu, attamen potest materiae uniri et sic probatio Aristotelis non est ad propositum.

Ad nonam, dicendum quod anima sensibilis in bruto est corruptibilis, in homine est aeterna quemadmodum rationalis cum qua est eadem. Quemadmodum animal contractum ad brutum est corruptibile, contractum ad caelum est aeternum. Verum anima separata non sentit semper defectum instrumentorum.

Ad Hippocratem forte loquitur de virtute animali sita in organo, quae non nisi per accidens aegrotat, ut dictum est. Ad verbum Aristotelis dicendum quod loquitur de anima, quae non separatur a materia et ab organo; haec enim destruitur destructione sensibilis et vegetabilis. Sed de rationali probat ipse quod non sic est in corpore, quare non competit ei iste modus corruptionis.

Quae pro Alexandro inducebantur, nihil sunt. Illa enim diffinitio dicitur analogice de animabus, sicut diffinitio figurae de figuris, ut Aristoteles inquit. Quod etiam secundo adducebatur, nihil est, quoniam similitudo claudicat. Anima enim rationalis non clauditur in numero sensibilibus, et ideo exclusa est a tali modo fiendi. Id etiam quod tertio inducebatur Themistius verificat de anima secunda, quae animatio dicitur a prima consistente procreata,¹⁰⁴ Averroes autem de cogitativa quae est ultima forma naturae, Latini de rationali quae ultima ortu est respectu vegetabilis et sensibilis, non tamen ab agente naturali, sed divino procreata, ut dicam post. Eodem modo et id secundi *Physicorum* potest exponi, secundum diversos diversimodo commentando. Id etiam quod in 7. *Metaphysicorum* scribitur verificatur de partibus, quae possunt manere in esse corporeo et loco, sunt elementa, cuiusmodi non est anima. Anima enim non potest manere in esse corporeo et loco separata a toto. Et ideo id non valet.

Reliqua quae pro Alexandro sunt inducta manifeste solvuntur seipsis. Et quando sapiens considerat utriusque partis argumenta et solutiones eorum, iudicabit problema de aeternitate rationalis anima est neutrum, ut dicunt, licet fide omnino firmiter tenendum sit, quod rationalis anima perpetua sit, ut inquirunt. Haec est horum sententia fideliter recitata, sicut in eorum libris inveni.

¹⁰⁴ See Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23, pp. 135–136.

*Cap. 8. Impugnans opinionem
istorum Latinorum per rationes Platonis*

Pace tantorum dixerim animam non extingui secundum extinctionem corporis, non tantum fide teneo, sed etiam rationibus demonstrativis ac philosophorum et maxime Aristotelis confirmabo auctoritatibus. Et post redibo ad sententiam istorum, iudicans quid veri quidque falsi dicant, semper tamen cum tantorum pace ac reverentia loquar, nihil enim plus menti meae incompo(ssibi)le dudum in philosophia reperi quam animam corporis morte mortem accipere. Hoc enim non solum dignum non est ut in scriptis relinquatur, sed ne excogitetur quidem. Inquit enim Algazel, et cum homo erit vitiosus, fingit opiniones quas adeo saepe meditatur, ut quasi ei fiunt firmae. Sicut Epicurus fecit, credens rationalem animam extingui propter corporis extinctionem. Hoc enim utique peccatum est adeo quod quilibet abhorret ipsum, et valde extraneum a natura nostra ac mente humana.

Quod ergo rationalis anima propter corporis casum ipsa in mortem non cadat, sed post semper remaneat demonstrationibus Platonicis primo nitar probare, || deinde aliorum rationibus. Sunt ergo Plotini, ut mihi videtur, quatuor rationes.¹⁰⁵ Prima sumitur ex eo quod anima rebus caducis dominatur incitamentisque corporis repugnare videtur. Secunda ex eo quod multa a corporibus separata frequenter excogitat, sive res ipsas attingat per se separatas sive separet ipsa. Tertia ex eo quod naturaliter aeterna desiderat, ac saepe aeternorum fiducia negligit temporalia. Quarta ex eo, quia aeternum colit Deum vitae sempiternae gratia.

Prima via sic componitur. Nulla forma quae secundum se est causa principalis et domina suorum actuum, corrumpitur secundum corporis corruptionem. Sed anima rationalis est secundum se causa principalis et domina suorum actuum. Ergo anima rationalis non corrumpitur et cetera.

Maiores declaratur. Quoniam eo ipso quod corrumpitur, erit dependens secundum esse et essentiam ad corpus. Eo ipso quod dependet a

¹⁰⁵ Mahoney 1970, pp. 456–457, shows that the arguments that Nifo takes to be of Plotinus are derived from Marsilio Ficino's commentary on the *Enneads*; see Ficino's *Argumentum* to *Ennead* IV, book 7, epilogue, in Ficino 1576: II, p. 1754. Nifo expands on these arguments by drawing on Albert the Great's *De natura et origine animae*, II, cap. 6, where Albert presents arguments against Alexander; cf. Albertus Magnus 1955a, pp. 25–29.

corpore, operationes non tantum erunt animae, sed totius coniuncti. Et sic ex opposito maioris sequitur contradictio. Ergo vera est maior, scilicet quod id quod ex se solo est causa et dominium suorum actuum, nullo modo dependet ab alio secundum esse et essentiam. Et hoc Plato vocat esse seipsum movens.

5

Minor autem perspicua est in artibus et in omnibus, quorum principium operationis est secundum intellectum et prudentiam, ad has enim operationes a natura non cogitur neque impellitur.

Aliter potest deduci, et magis Platonice, nullus actus proprius et specificus alicui principio est liberalior et abstractior suo principio. Sed in nobis experimur multos actus quae nulli virtuti agentis naturalis videntur subesse. Ergo nec eorum principium quod est anima rationalis suberit potentiae naturaliter agenti, et per consequens incorruptibilis remanet. Maior plana est, minor declaratur quoniam praesentata fornicatione continenti et castitate. Et si continens inclinatur ad fornicationem, attamen eligit castitatem, quae electio, nec coelo, nec alicui virtuti naturalis agentis subest.

10

15

Item post quascunque demonstrationes nobis factas libere iudicamus et eligimus. Etiam concessum est in nobis adesse liberum arbitrium, quod nec subest agenti naturali corruptibili nec aeterno. Ergo principium huius debet esse liberalius et magis dominans agenti materiali et corporeo aeterno, propter quod Ptolaeus ait “sapiens dominabitur astris.”¹⁰⁶ Ergo haec prima via sumpta ex eo quod anima est domina suorum actuum et caducorum.

20

Secunda via potest iterum dupliciter formari. Primo sic, nulla forma quae per se est subiectum incorruptibilium et a materia separabilem, nec in se, nec per dependentiam ad alterum est corruptibilis. Detur enim oppositum, tunc igitur incorruptibile quod fuit in ea secundum esse quod habet in ipsa, erit corruptibile, quod est contradictio. Idem enim esset corruptibile et incorruptibile secundum esse, cum nihil corrumpatur, nisi secundum esse. Essentiae enim simplices non corrumpuntur per hoc quod simplices essentiae sunt, sed potius secundum esse quod habent. Tunc minor: sed anima rationalis secundum naturam sui est subiectum incorruptibilium quia universalium, quae secundum Albertum in libro *De anima*¹⁰⁷ et in libro *De intellectu et intel-*

25

30

35

¹⁰⁶ See Ptolemy, *Centiloquium*, prop. 5. The phrase is quoted several times by Thomas Aquinas; cf. *Summa theologiae*, I, q. 115, a. 4, ad 3; I-II, q. 9, a. 5, ad 3.

¹⁰⁷ Albertus Magnus 1968, I. III, tr. 2, cap. 13.

ligibili,¹⁰⁸ ut sunt in anima sunt sine motu et tempore, et incorruptibilia etiam secundum esse, secundum quod sunt in intellectu, aliter enim ubique et semper non essent. Anima ergo rationalis nullo modo est corruptibilis. Vel aliter et plus Platonice, nulla forma quae recipit intelligentias separatas sub ratione simplicis perpetui et intransmutabilis secundum esse et potestatem, dependet a corpore in fieri et in esse et conservatione. Detur enim oppositum, cum omne quod recipit aliquam formam recipiat eam secundum propriam ipsius recipientis potestatem, ut Boethius¹⁰⁹ inquit. Et in dubio testatur de calore solis in elementis, semine et aliis, id tale recipit sibi impressam formam corporaliter et materialiter. Tunc minor: sed anima rationalis recipit formam huiusmodi, ut notum est per se omnibus; quod etiam potest confirmari per dictos Socratis et Hermetis Trismegisti, cuius avus fuit Prometheus praecipuus philosophus et Stoicorum primus et pater.¹¹⁰ Quaedam fiunt verae intelligentiae, quae non habent somnii rationem, sed potius oracula sunt ab intelligentiis superius in intellectu animae influxa. Modo constat, quod talis receptio non est nisi secundum conformitatem animae humanae ad intellectus supernos, et non secundum aliquam dependentiam ad corpus. Et ideo nec perire potest talis substantia talia recipiens oracula corpore pereunte, quare conclude ut supra. Et super hac ratione fere omnes innixi sunt philosophi de anima intellectuali loquentes, ut Albertus inquit, in loco eius.¹¹¹

Tertia via sic deduci potest. Nulla forma appetens et quaerens et inveniens honesta, pia et religiosa, ad corpus habet dependentiam secundum fieri et corrumpi. Detur enim oppositum, cum honestum sit quod sua propria et essentiali vi nos trahat, pium etiam quod sua propria et essentiali vi nos alliciat et religio sit cura et scientia caeremoniarum divinarum. Si ergo appetens dependet a corpore, erit operans in corpore. Virtus autem in corpore appetens non appetit nec inclinatur, nisi secundum harmoniam corporis. Ergo id quod appetit, est secundum conveniens coniuncto, quia omnis appetitus est inquisitio quae per aliquid simile et conveniens perficitur. Nec unquam aliquid

¹⁰⁸ Albertus Magnus 1890–1899: IX, l. I, tr. 1, cap. 7; “intelligibili”: correction of “intelligibilium”.

¹⁰⁹ See Boethius, *De consolazione philosophiae*, V, prosa 5, 25: “Quod totum contra est; omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscendum potius comprehenditur facultatem.”

¹¹⁰ See Albertus Magnus 1955a, p. 28.

¹¹¹ See note 108.

appetitur nisi per hoc quod est simile appetenti, dico autem simile, sicut id quod est in potentia simile ei quod est in actu. Quicquid autem appetitur secundum conveniens coniuncto, appetitur secundum rationem utilis vel delectabilis, quod est contra diffinitiones pii, religiosi et honesti. Huius signum est, nullum aliorum animalium praeter hominem appetit, quaerit et invenit aliquid honestorum vel piorum vel religiosorum. Quod autem anima rationalis sit talis, tu experientia tua potes hoc sentire. Et huiusmodi ratio fundamentum accipit a Platone in *Timaeo*, in qua Macrobius fundavit opinionem suam *De somno Scipionis*.¹¹² Et quam efficax sit haec ratio tu vides, et certe apud me tantam efficaciam habet quantam est possibilis haberi. Qui enim conatur solvere hanc, stultus erit omnibus patens. 5

Quarta sic deduci potest. Id cuius una est analogia cum Deo et cum intellectibus divinis ad aliquid bonum optimum secundum naturam, nullam habet dependentiam ad corpus secundum esse vel secundum operationem. Detur enim oppositum, sequitur quod ipsius et Dei et intellectuum separatorum non est una analogia ad aliquod bonum et optimum, cum talis analogia non possit esse nisi secundum foelicitatem et operationem essentialem separatam et perpetuam, nihil commune cum corpore corruptibili in quantum huiusmodi habente. Sed rationalis anima huiusmodi, cuiuslibet enim intelligibilis naturae secundum naturam contemplativa foelicitas est optimum sicut in *Ethi- 20*
corum 10.¹¹³ demonstratum est.

Secundo, quorumcumque est idem bonum optimum, secundum naturam habent unam analogiam ad id optimum percipiendum, quia vel sunt eiusdem speciei, vel eiusdem generis, vel ipsorum saltem est una analogia ad boni et optimi illius proportionem. Aliter enim ipsorum non esset unum bonum et optimum secundum naturam. Huiusmodi ratio fuit tanta valoris, quod multi philosophi hac ratione facti sunt eremitaе. 25 30

Vel aliter, id cuius essentialis operatio formaliter ac essentialiter convenit cum operatione divina ac intellectuum aeternorum, nulla secundum esse et operationem habet ad corpus dependentiam. Detur enim oppositum, sequitur inevitabiliter quod eius operatio erit secundum virtutes quae operantur secundum harmoniam corporis. Haec autem 35

24 "Secundo": correction of "secundum".

¹¹² Macrobius 1970. Nifo probably borrowed from Albertus Magnus 1955a, p. 28, where Plato's *Timaeus* and Macrobius' comment are mentioned.

¹¹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.7, 1177a12–18.

operatio nec in genere nec in forma convenit operationi divinae et intellectuum separatorum. Sed anima rationalis est huiusmodi, animam rationalem formaliter et essentialiter convenire operationi divinae et intellectuum superiorum demonstratum est in libro *De anima*. Ipsa enim non tamen solum intelligit cum continuo et tempore, sed etiam ea quae secundum seipsa intelligibilia sunt.¹¹⁴ Haec enim est eius operatio propria. Sicut enim lucis propria operatio est lucere, sic et intellectualis naturae intelligere, quia igitur rationalis anima Deum colit gratia sempiternae vitae, in quo cum Deo et aliis spiritibus convenit, et in quo felicitatur et analogatur Deo. Relinquitur ipsam non extingui, secundum Platonem, corpore extincto. Et si bene consideres huiusmodi rationes, cuilibet bono ac protervo philosopho sufficient, nec ad eas potest solutio accommodari nisi aliqua fuga ficta propterea, ut monstretur ingenii solertia.

Ad idem est alia Platonis ratio,¹¹⁵ sumpta ex eo quod rationalis anima est artifex utens corpore, et corpus velut instrumentum obediens ei, quae potest sic formari. Id quod est causa gubernationis et motus aliquius corporis, absque hoc quod virtutem gubernationis et motus formam accipiat || ab eo quod sic gubernat et movet, non dependet secundum esse a corpore illo. Quia omne tale ex seipso est causa gubernationis et motus non dependens ab illo corpore secundum esse et potestatem gubernandi, licet actus gubernandi non explicetur sine corpore. Haec autem patet in omnibus, velut in nautis, militibus, gubernantibus equos, civitates, provincias et cetera. Sed anima hoc modo gubernat corpus quando intellectualiter gubernat in omnibus virtutibus intellectualibus, in quibus non gubernatur corpus nisi ratione recta, sicut in scientiis, vel ratione recta causarum primarum, sicut in sapientia, vel in comprobatione primorum principiorum, in quibus movetur secundum virtutem materiale quae intellectus dicitur. In nullo enim horum accipit formam vel virtutem gubernandi a corpore. Et huiusmodi ratio est etiam Peripateticorum, et omnium dicentium animam non esse perfectionem corporis, sed sicut nauta est perfectio navis gubernatae et motae ab ipso, cuius forma gubernationis sumitur ab arte nautica et non a navi, eo quia artifex non sumit formam operandi, sed potius per instrumentum ponit eam in operatione. Et haec

¹¹⁴ See book VI, ch. 66.

¹¹⁵ Mahoney 1970, p. 457, shows that also this argument is taken from Albert's *De natura et origine animae*; cf. Albertus Magnus 1955a, pp. 26–27.

ratio Plotini est in libro *De immortalitate animae*,¹¹⁶ licet non sit posita sic quemadmodum Albertus eam ponit.

Haec sunt argumenta quae collegi ex divo Alberto in libro *De origine animae*, tractatus 2 capite 6.¹¹⁷ quae videas, quoniam breviter hic posita sunt et sub strictiori formula. Post haec sunt et adhuc fortissima argumenta Avicennae in 6. *Naturalium* particula quinta,¹¹⁸ quae etiam inducunt Algazel, Constabel et plures philosophorum arabum, quorum potissimum et brevius curavi accipere, quod potest sic ordiri.

Si anima rationalis corrumpitur, aut corrumpitur aliquo agente in ipsam et corrumpente eam, aut corrumpitur per seipsam distantibus his quae componunt eam, aut corrumpitur, si simplex est, per potentiam materiae quae machinatur ad maleficium, aut corrumpitur corpore corrupto. Si primo modo, oportet ut id sit ei contrarium, modo constat animam rationalem nullum penitus habere contrarium. Si vero secundo modo, erit utique composita ex contrariis, quod iterum omnibus videtur absurdum. Si vero tertio modo, quemadmodum elementa corrumpuntur, tunc iterum oportet quod habeat contrarium secundum unam vel duas qualitates aut plures, si sequimur Empedoclem. Si vero quarto modo, tunc sequitur quod anima non est separata a corpore (secundum) operationem et quanto minus secundum esse, sed est aut componibilis forma, aut virtus operans in corpore ex principiis corporis ad esse deducta, et operans per corporis harmoniam. Et cum haec sit autenticata ratio—solutio quam priores dederunt in capite praecedenti—tanquam insufficiens relinquatur. Non enim ut hac ratione patet, anima rationalis in esse et conservari a materia pendet, sic enim nec esse, nec operari posset absque materia, ut dixi.

Item, fortissime Plotinus arguit quaecunque eligentia ad eundem actum comparata eodem modo intellectum ac conceptum contradictorie se habent, omnino et penitus naturarum sunt diversarum. Et hoc deducere superfluum est. Sed rationalis anima et appetitus sensitivus et corporalis comparata ad actum fornicationis sub ratione suavis et delectabilis contradictorie se habent, scilicet rationalis anima fugiendo

7 “arabum”: correction of “arabes”.

¹¹⁶ Plotinus, *Enneades*, IV.7.

¹¹⁷ Albertus Magnus 1955a, II, cap. 6, pp. 25–29: “De octo demonstrationibus necessariis, ex quibus anima rationalis immortalis esse convincitur.”

¹¹⁸ Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 2 and 4, pp. 81–102, 113–126. Nifo probably derived Avicenna’s argument from Albert’s *De natura et origine animae*, II, cap. 2, in Albertus Magnus 1955a, p. 22.

et appetitus sensitivus proseguendo. Ergo omnino sunt diversarum naturarum, quare si corpus corruptibile rationalis anima aeternae erit naturae.

Ultima ratio Platonis in *Phedone*¹¹⁹ sic a quibusdam componitur. Omne quod per seipsum et sentit et movetur, immortale (est). Quod enim principium motus non habet, nec finem habiturum quia deseri a semetipso non potest. Sed rationalis anima per seipsam et sentit et movetur. Ergo et rationalis anima immortalis. Aliqui contra hanc rationem instant, dicentes argumentum hoc etiam mutis animalibus aeternitatem dare, cum et eorum animae et sentiant et moveantur per seipsas. Propter quod divus Albertus in libro *De origine animae* rationem hanc format et alio modo, et reddit eam demonstrative, ut tractatu 2. capite primo patet.¹²⁰ Et ego in commento meo *De anima* eam brevibus ex Iamblici et Plotini sententia ordinavi, et tu vide si opus est.

Cap. 9. *In quo inducunt verba philosophorum
in confirmatione praedictorum*

Et cum immortalitatem animae rationes tactae ostendant et testimoniis etiam veritas admodo confirmatur, ideo ea non recusabo inducere. In primis Hermes ab Aegyptiis in deos relatus Mercurii nomine, ait.¹²¹ “Et idem ex utraque natura mortali et immortalis, unam faciebat naturam hominis, eundem in aliquo quidem mortalem, in aliquo autem immortalem faciens, et hunc ferens in medio divinae et immortalis naturae et mortalis mutabilisque constituit, ut omnia videns omnia miretur.”

Adhuc.¹²² “Polites quidam Apollinem Milesium consuluit utrum ne maneat anima post mortem, an resolvatur, respondit his versibus. «Passiones sentiens, mortalibus cedit doloribus. Cum vero solutionem

¹¹⁹ Actually, *Phaedrus*, 245C–246A is referred to; probably also this reference was derived from Albert’s *De natura et origine animae*, II, cap. 1; cf. Mahoney 1970, p. 457. For the quote, see Ficino’s translation in Plato 1491, f. 180^{r-v}.

¹²⁰ Albertus Magnus 1955a, II, cap. 1, pp. 18–20: “De rationibus Platonis ad Phaedronem, quibus animas probat esse perpetuas et immortales.”

¹²¹ See *Asclepius*, cap. 4; the passage is quoted in Greek by Lactantius, *Divinae Institutiones*, bk. VII, cap. 13, in PL, 6, col. 777. For a similar view, see also the first pages of *Pimander*, in Ficino 1576: II, pp. 1837–1838.

¹²² See Lactantius, *Divinae institutiones*, bk. VII, cap. 13, in PL, 6, cols. 777–778 (with a different Latin translation).

humanam post corpus inveniet facile abiens a terra nunquam senescit anima quidem, quo ad vinculis corporis tenetur corruptiles passiones sentiens mortalibus cedit doloribus. Cum vero humanam solutionem velocissimam post corruptum corpus invenerit, omnis e terra fertur, nunquam senescens et manet et aeternum.»

5

Amplius, Cyrus maior moriens a Xenophonte introductus, haec filiis inquit.¹²³ “Nolite arbitrari mihi charissimi filii mei cum a vobis disces- sero nusquam, aut nullum fore, nec enim dum eram vobiscum animum meum videbatis. Sed cum essem in hoc corpore, ex his rebus quas gere- bam intelligebatis, eundem igitur esse creditote, etiam si nullum videbi- tis.” Quod tribus signis eis suadet. Primo, quia non tot honores clarissi- mis viris tota exhiberet universitas, si nihil eorum animi efficerent post mortem. Secundo, quia omne quod in morte dissolvitur, in quoddam resolvui videtur. In quod autem animus resolvatur, non videtur. Tertio, cum somnium aliququaliter morti simile sit, et tamen animus divinitatem a superis sentit, eo quia animus a corpore tunc solvitur aliququaliter. Ergo cum animus totaliter a corpore relaxabitur, maxime divinitati coniun- getur. His ergo signis concludit, quare si haec ita sunt, sic me colite ut Deum.

10

15

Rursum, Pythagoras inquit migrare animas de corporibus vetustate ac morte confectis et insinuare se novis recenter natis, et easdem semper renasci, modo in homine, modo in pecude, modo in bestia, modo in volucre et hac ratione immortales esse, quod saepe variorum ac dis- similium corporum domicilia commutent.¹²⁴

20

Iterum, Protinus stoicus et Cleombrotus Ambraciensis,¹²⁵ cum Pla- tonis Phedonem audivissent, in quo anima immortalis esse probatur, interfecerunt seipsos, ut de his imperiis obligata vita animam redime- rent, et sine corpore viventes foeliciores contemplationibus ab intel-

25

11 “Primo”: correction of “Primus”.

¹²³ Cicero, *Cato Maior de senectute*, XXII. 79.

¹²⁴ See Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, VIII.36.

¹²⁵ See Lactantius, *Divinae institutiones*, bk. III, ch. 18, in PL, 6, col. 408. As Mahoney 1970, p. 457, noted, the suicides of Protinus the Stoic and Cleombrotus are also related by Albert the Great in *De natura et origine animae*, II, cap. 3 (where ‘Protymus’ is referred to), and *Summa de creaturis*, Liber de homine, q. 5, a. 3, ad 7; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 22, and Albertus Magnus 1890–1899: XXXIII, p. 80, respectively. B. Geyer, the editor of *De natura et origine animae*, adds in a note: “De Cleombroto hoc narrat Cicero, Tusc. I, 84. Similiter Alb. De homine q. 5 a. 3. Augustinus De civ. Dei I.1 c. 22 n. 2 (...) habet nomen Theobrotus (...) Unde vero Albertus hic nomen ‘Protymus’ sumpserit, non inveni.” For Cleombrotus, see *Socraticorum reliquiae* 1983–1985: II, pp. 633–634.

lectibus divinibus perficerentur. Cum his Cleanthes, Chrysippus, Zeno, Empedocles et Cato aeternos animos credentes in idem concurrerunt.

Post hos et Cicero in *Tusculanis*¹²⁶ inquit. “Fidenti animo si ita res foret gradietur ad mortem in qua summum bonum, aut nullum malum esse cognovimus,” et reliqua. Iterum, doctissimus Socrates Archelai auditor,¹²⁷ adversus Simiam,¹²⁸ sic inquit. “Pape o Simia quam difficile aliis persuaderem, hanc me fortunam haudquaquam adversam extimare, quando ne vobis quidem id persuadere possum, quippe cum ipsi metuatis ne difficilior molestiorque sim in praesentia, quam in superiori fuerim vita, atque ut apparet deterior cygnis ad divinandum vobis esse videor. Illi quidem quando se brevi praesentiunt morituros, tunc magis ad modum, dulciusque canunt quam antea consueverint, congratulantes quod ad deum sint, cuius erant famuli, iam migraturi. Atque et ego arbitror me cygnorum esse conservum, eidemque deo sacrum, neque deterius vaticinium ab eodem domino habere quam illos, neque ignavius e vita decedere.” Haec Socrates in morte quam ab Atheniensibus accepit.

Post hos et Plato in *Timaeo* circa finem,¹²⁹ inquit. “Necesse est omnino siquidem veritatem attingat immortalia divina comprehendere, et quatenus humana natura immortalitatem assequi potest, eatenus hunc penitus immortalem evadere, nulla videlicet immortalitatis parte dimissa, quin etiam cum semper divinum colat, ipsumque familiarem demonem in se habeat ornatissimum praecipue beatum fore.”¹³⁰ Haec Plato.

Item, Alpetragoras in principio suae *Astrologiae*¹³¹ de quo||dam philosopho, qui e vita decesserat, loquens, inquit: locum animae eius esse inter sanctos in sempiterna gloria.

6 “Pape”: sic, for the Greek “Babai”.

¹²⁶ Cicero, *Tusculanae Disputationes*, I, 46. 110.

¹²⁷ See note 4 to the Proemium.

¹²⁸ See Plato, *Phaedo*, 84E–85B (with an omission). Simmias was a pupil of Socrates; cf. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, II.124.

¹²⁹ Plato, *Timaeus*, 90C: “But he who has seriously devoted himself to learning and to true thoughts, and has exercised these qualities above all his others, must necessarily and inevitably think thoughts that are immortal and divine, if so be that he lays hold on truth, and in so far as it is possible for human nature to partake of immortality, he must fall short thereof in no degree; and inasmuch as he is for ever tending his divine part and duly magnifying that daemon who dwells along with him, he must be supremely blessed.”

¹³⁰ Quoted in the translation by Ficino; see Plato 1491, f. 262^v.

¹³¹ Nur al-Din Ibn Ishaq Al-bitruji, known in the West as Alpetragius, was born in

Amplius, Ptolaeus in principio *Almagesti*¹³² inquit. "Scientia stellarum in actionibus et honestatibus morum laudabilium non est necessitas parva, immo nihil est magis adiuuans ad acuendos oculos mentis nostrae et intellectus ad considerandum ea, quae operibus assimilantur divinis, propter subtilitatem aequalitatis et parvitatem arrogantiae. Et quoniam ipsa facit eum qui perseveranter eam inquit hanc coelestem pulchritudinem diligere, et ducit eum ad perseverantiam divini studii, et coniungit eum ipsi, quod animae simile est, propter bonitatem formae, et assimilat eum creatori suo haec ille." Ecce quomodo habetur animae rationalis immortalitas, cum totum hoc intelligat de anima post mortem, cum antea dicit, quod non est mortuus quem sapientia vivificavit. 5

Item, Constanthebenluce ait in libro *De differentia spiritus et animae*:¹³³ spiritus a corpore separatus perit. Operatio quoque animae cum ipse separatur a corpore perit, ipsa autem secundum se non perit; et loquitur de spiritu corporeo, ut patet in principio libri. Adhuc Crispus Salustius in *Cathilinario*,¹³⁴ inquit. "Sed nostra omnis vis in corpore et animo sita est, animi imperio, corporis servitio magis utimur, alterum nobis cum diis, alterum cum belvis commune est." Habet igitur corruptibile corpus cum belvis, animum immortalem cum intelligentiis. 15 20

Ex his et aliis fere infinitis philosophorum antiquorum sententiis haberi potest certitudo quod rationalis anima non extinguatur ex corporis extinctione nec marcescit animus corpore dissipato, quemadmodum Epicurus credit. 25

Morocco. He later migrated to Spain and lived in Seville (Arabic Isbiliah). He died at the beginning of the thirteenth century around 1204. Al-Bitruji was a leading astronomer of his time. His *Kitab-al-Hay'ah* was popular in Europe in the thirteenth century. It was first translated into Hebrew and then from Hebrew into Latin. The Latin edition of his book, *Planetarum Theorica physicis rationibus probata*, was printed in Venice and Vienna in 1531. He attempted to modify Ptolemy's system of planetary motions, but was unsuccessful primarily because he followed Aristotle's notion of 'perfect' (circular) motion. Here, probably, his *De motibus celorum* is referred to; see Alpetragius 1952. Mahoney has shown that this reference was derived from Albert the Great's *Summa de creaturis*; cf. Albertus Magnus 1890–1899: XXXIII, q. 61, a. 2, p. 524.

¹³² Ptolemy 1984, pp. 35–37. Probably derived from Albert the Great's *Summa de creaturis*; see the previous note.

¹³³ Costa ben Luca 1878, ch. 1, p. 123. However, Nifo probably derived this information from Albert the Great's *Summa de creaturis*; see the note above. Costa ben Luca discussed Plato's and Aristotle's definitions of the soul in ch. 3, p. 131 f.

¹³⁴ Sallustius, *Bellum Catilinae*, 1.

Cap. 10. *In quo inducuntur verba et veritates
sententiarum Aristotelis in confirmatione supradictorum*

Et cum inductae sint rationes ac antiquorum auctoritates, quibus con-
cluditur rationalis animae immortalitas, superest modo inducere verba
Aristotelis ad hoc, et tunc declarabitur quomodo mens Aristotelis, ut
dixi. Inquit ergo Aristoteles in 1. *De anima*¹³⁵ intellectus autem adve-
nire videtur et substantia quaedam esse, et non corrumpi, maxime
enim corrumperetur utique ab ea, quae est in senio debilitate, et reli-
qua. Ex hoc constat intellectum esse immortalem, eo signo, quia
maxime videretur corrumpi ab ea debilitate quae est in senectute, tunc
autem ipsum non corrumpi ostendit eius optima ac sublimior operatio.
Absolvunt et hoc dicentes ipsum non corrumpi eo modo, quo organica
forma ab excellenti obiecto corrumpitur. Stat autem ipsum corrumpi
alio modo, scilicet corruptione totius.

Sed haec solutio non videtur ire ad mentem Aristotelis, quoniam
statim postquam concludit intellectus immortalitatem, absolvit quae-
stionem cur non reminiscimur post mortem, si intellectus ipse mor-
talis est. Cui respondet et inquit.¹³⁶ “Intelligere autem et considerare
marcescunt alio quodam interius corrupto. Ipsum autem impassibile.
Memorari autem aut amare et odire non sunt illius passiones, sed huius,
quod habet id ea ratione habet. Quare et hoc corrupto, neque memo-
ratur, neque amat; non enim illius erant, sed communis, quod quidem
destructum est. Intellectus autem fortassis divinum aliquid et impassi-
bile.” Ecce quomodo solutio praedicta abscinditur. Probat enim intel-
ligere corrumpi hoc syllogismo. Omnis operatio alicuius quod primo
corrumpitur, ipsa corrumpitur. Sed intelligere et contemplari opera-
tio alicuius quod corrumpitur. Quod declarat eo quia intelligere non
intellectus est, sed colligati ex intellectu et corpore. Et hoc corrumpi
relinquit tanquam palam. Si igitur intellectus immortalis simpliciter
non preacciperetur in proposita auctoritate, iam quaestio scilicet an

¹³⁵ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b18–24: “The case of mind is different; it seems to be an independent substance implanted within the soul and to be incapable of being destroyed. If it could be destroyed at all, it would be under the blunting influence of old age. What really happens in respect of mind in old age is, however, exactly parallel to what happens in the case of the sense organs; if the old man could recover the proper kind of eye, he would see just as well as the young man. The incapacity of old age is due to an affection not of the soul but of its vehicle, as occurs in drunkenness or disease.”

¹³⁶ See Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b24–31.

intelligere remaneat ad nihil esset et quanto minus solutio. Illa ergo glossa tamen superficialis est, et non ad rem.

Et quod haec sit Aristotelis mens Averroes in commento illius partis, scilicet 65¹³⁷ inquit. “Incepit declarare quod intellectus materialis inter partes animae, videtur esse non mobilis, neque accidere etiam. Est enim non generabilis, et non corruptibilis, nisi secundum id in quo agit ex corpore, aut secundum id a quo patitur, quia ⟨non⟩ habet instrumentum corporale quod corrumpitur per suam corruptionem, sicut est dispositio in aliis virtutibus animae.”

5

67

Item, Themistius ibidem capite 25.¹³⁸ Inquit. “Videtur intellectus intus accidere, ut substantia quaedam nec aboleri, aut corrumpi, alioquin maxime aboleretur ab ea in valentia, quae | senectuti contingit” et reliqua. Praeterea 3. *De anima*¹³⁹ inquit. “Separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est.” Et quia quis posset dicere, ergo intelligere et contemplari remanet post mortem, cum et ipse intellectus remaneat. Solvit dicens: “Non reminiscimur autem, quia hoc quidem impassibile; passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima.” Si ergo intellectus ex dissipatione corporis marcesceret ad quid Aristoteles tamen laboravit in quaestione cur anima non reminiscitur—omnis enim q(aestio), ut in *Metaphysicis* 7.¹⁴⁰ inquit Aristoteles, supponit verum et dubium quaerit—modo tenere animam corrumpi secundum corruptionem totius, quaestio cur intelligere et considerare non remanent ociosa est. Quod autem huiusmodi sit Aristotelis mens Alexandri et Themistii, vide quos Averroes commento 20. illius partis¹⁴¹ narrat, et statim confirmabitur veritas.

10

15

20

25

Rursum, Aristoteles in 2. *De anima*¹⁴² inquit. “Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.” Et hoc potest dupliciter absolvi, uno modo ut Alexander ait, ibi Aristoteles nihil asserere certi cum loquatur cum ly “videtur”. Vel ut dicat intellectum separari, quia incorruptibilis est ab obiecto, quomodo aliae vires animae sensilis marcescunt propter excellentiam obiecti.

30

¹³⁷ Averroes 1953, lib. I, t/c. 65, p. 87.

¹³⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. III, cap. 25, p. 173.

¹³⁹ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a22–26.

¹⁴⁰ Possibly, Aristoteles, *Metaphysica*, VII.1, 1028b3–5.

¹⁴¹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, pp. 443–454.

¹⁴² Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b25–26.

Primam solutionem excludit Aristoteles per id quod subdit.¹⁴³ “Reliquae autem partes animae manifestum ex his quod non separabiles sunt.” Si igitur Aristoteles subdit in aliis esse certum non separari, oportet ut quaestio de intellectu soluta habeatur, scilicet ipsum esse separabilem. Secundam excludo, quoniam Aristoteles nondum ibi, quoniam ab obiecto vis solvitur, expressit et manifestavit intellectum esse actum corporis. Ergo verbum suum cadere debet supra iam dictum, et non supra id quod nondum dixit; esset enim exire terminos. Etiam argui potest eo modo: dixit intellectum separari, quomodo per contrarium dixit alias partes animae non separari. Sed eas dixit non separari propter eas esse virtutes in corpore. Ergo per oppositum intellectum separari voluit per abstractionem a corpore. Hoc confirmari potest per verba Averrois ibi commentis 21. et 22.,¹⁴⁴ quae nolo inducere propter brevitatem.

Item, prius formidatus est dicens:¹⁴⁵ “Amplius autem immanifestum si sit corporis actus anima, sicut nauta navis.” Hoc quidem relinquit tanquam dubium. Ergo consonum id dubium aliquialiter esse solutum in verbis post, et per consequens eam esse separabilem, non propter obiecti impatibilitatem. Et hoc patet per verbum Alexandri, quod Averroes dicit ibi commento 11.¹⁴⁶ Ait enim. “Et nos loquemur de hoc, quando loquemur de virtute rationali.” Ecce quomodo dubium id absolvendum relinquit in loco post dicendo.

Amplius, principaliter in 3. *De anima* libro inquit.¹⁴⁷ “Necesse itaque, quoniam omnia intelligit, immistum esse, sicut dicit Anaxagoras” et cetera. Sed dices, ut prius, Aristoteles nihil aliud velle nisi ipsum separatum esse ab organo nec ipsum corrumpi propter organi absolutionem. Stat tamen ipsum alio modo corrumpi, scilicet corruptione totius compositi, ut dictum est.

Hanc solutionem excludit Aristoteles per id quod subdit. “Sicut dicit Anaxagoras ut imperet; hoc autem est ut cognoscat.” Arguo modo plus immaterialitatis requiritur ad hoc ut aliquid immaterialem formam recipiat quam ad hoc ut id in formas materiales agat. Sed propter primum Aristoteles concedit Anaxagorae positionem, quanto igitur magis propter secundum id concedet.

¹⁴³ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b27–28.

¹⁴⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 20–21, pp. 159–162.

¹⁴⁵ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413a8–9.

¹⁴⁶ Averroes 1953, lib. II, t/c. 11, p. 148.

¹⁴⁷ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a18–19.

Item, ubi intellectus a materia dependeret, et in ea concretus esset, sicut brutalis forma, hoc solo a sensu differet, quoniam sensus uteretur, ut dixi, corporis determinata parte, cum virtus sit particularis. Intellectus vero illa vel simili non uteretur, cum sensu quoque in hunc modum conveniret, sicut enim sensus dispositionem haberet, qua in corpore existit atque operatur, sic et intellectus. Arguo modo, si ad salvandam immaterialitatem operationis ac virtutis operantis sufficit virtutem non esse organicam, ac propter eam organo non uti, tunc calefactio et universaliter quaelibet elementorum operatio inorganica esset, et universalis ac immaterialis. Quare quemadmodum ignis operatur particulariter et individualiter, quia in materia habet dispositionem certam, qua ad certum genus entis se extendit, sic quoque et intellectus. Et hoc removet Aristoteles, intellectus enim apparens prohibet extraneum et obstruet. Quod in graeco sic habetur, alienum namque cum apparet, iuxta prohibet atque seiungit, quasi velit intellectum impediri ex illa dispositione, qua || in materia existit, pro intentione rei forinsece. Sed dicet rursum quispiam quod proximum receptivum operationis intellectivae est anima. Tamen in intellectione operationis vero organice est congregatum ex potentia et organo.

Nec et hoc evitabit propositum, quoniam licet hoc salvet operationem immaterialem immanifeste determinatae partis corporis. Non propter hoc salvat, quin illa operatio sit ista et particularis, quia est formae in materia existentis per certas dispositiones, quae sunt ei necessariae, et pro esse simpliciter, et pro esse in materia.

Adhuc, ubi species visibilis esset tantum recepta in potentia primo et non organo, nonne esset et ista et singularis sensatio? Ergo causa universalitatis non est, quia in forma recipitur tanquam in proximo receptivo. Hoc et Themistius confirmat ibidem, capite 16.¹⁴⁸ inquit enim. "Necessarium itaque est cum omnia intelligat intellectus, ut omnia quoque potentia sit, hoc est, ut nullam speciem certam aut praecipuam habeat. Recte igitur Anaxagoras quasi somniabundus de intellectu videtur sensisse, cum illum simplicem sincerum intemperatumque diceret" et reliqua. Iterum lege commentum quantum Averrois illius partis quia fere Themistium sectatur.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. III, cap. 16, p. 170.

¹⁴⁹ Averroes 1953, III, t/c. 4, pp. 383–386.

Adhuc, principaliter ibidem paulo post ait Aristoteles.¹⁵⁰ “Unde neque misceri rationale est ipsum corpori; qualis enim utique fiet, aut frigidus, aut calidus.” Sed dices quod ibi tantum vult habere ipsum esse separatum ab organis, ut post subdit quo tamen stat ipsum posse corrumpi secundum corporis compositi dissipationem, ut dicebatur. Et licet verum sit Aristoteles ibi sic intelligere, ut in Themistio capite 17.¹⁵¹ et Averroë commento 6.¹⁵² accipitur, tamen idem sequitur de intellectu. Si ipse forma sit corporis a corpore dependens, non tantum quantum ad opus, immo quantum ad esse et fieri. Quoniam eo ipso quod intellectus a materia pendet quantum ad esse et fieri, non inest materiae nisi propter dispositionem certam. Quoniam nihil dependet a materia inquantum materia, eo ipso quod a materia dependet per certam dispositionem, erit operans per illam tantum et non per aliam. Eo ipso quod erit operans per illam, et non per aliam erit organicus. Haec enim modo omnes Peripatetici loquuntur de organicis virtutibus, ut constat in verbis illorum inspiciendo. Ergo eo ipso sic stanti, ipsum esse qualem reliquitur, idest per certum genus qualitatis agere, ut Themistius et Averroës exponunt.

Iterum, principaliter Aristoteles in *Peri geneseos* secundo¹⁵³ inquit, inconveniens autem et si anima ex elementis sit, quemadmodum Empedocles aut unum aliquod eorum, quemadmodum Democritus, qui ignem eam dixit esse.¹⁵⁴ Cuius rationem reddit sub forma interrogationis dicens alterationes, id est operationes, enim animae quomodo erunt, verbi gratia, musicum esse. Et rursum, si non musica, quomodo erit, aut memoria, aut oblitio. Et tunc concludit, palam autem quoniam siquidem ignis anima, ut supra Democritus inquit, passiones erunt ei quaecunque ignis, secundum quod ignis. Si autem anima erit quoddam miscibile, idest in corpore misto permanens, opera erunt eius corporalia, huius autem nulla operatio corporalis. Ecce quomodo plane Aristoteles ex eo quia nullum opus proprium animae est physicum ac individuum et corporale, ipsam nec ignem nec in elementis consistentem ait esse. Quam auctoritatem nec Alexander nec aliquis illius sectator poterit persolvere, et tu videas commentum 45.¹⁵⁵ illius et relinquetur tibi in hoc certitudo.

¹⁵⁰ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a24–25.

¹⁵¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. III, cap. 17, p. 170.

¹⁵² Averroës 1953, lib. III, t/c. 6, pp. 413–417.

¹⁵³ Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II.6, 334a10–14.

¹⁵⁴ See Aristoteles, *De anima*, I.2, 404a1–5, and 405a7–13.

¹⁵⁵ Averroës 1562–1574: V, *In de generatione et corruptione*, II, t/c. 45, fol. 381^r.

Praeterea principaliter Aristoteles 16. *De animalibus* regulam ponit capite 10.¹⁵⁶ dicens: “quorum enim principiorum actio est corporalis, haec sine corpore inesse non posse certum est, verbi gratia, ambulare sine pedibus.” Tunc ex loco a contrario, quando aliqua operatio non est corporalis, principium illius nec est, nec esse potest cum corpore, ut etiam ibidem ostendit et ipse. Et quando anima principium ipsius nec a corpore nec ab aliquo corporali habet, tunc nec finem et complementum. Ergo omnino positio horum contradicit Aristotelem.

5

Amplius, hoc idem et Averroes in 3. *De anima* libro¹⁵⁷ confirmavit dicens. “Et universaliter ista intentio animae est per vera fundamenta et in propositionibus probabilibus quae dant animam esse utrumque scilicet mortalem et non mortalem. Probabilia autem impossibile est, ut sint falsa secundum totum.” Et hoc apologizaverunt antiqui et in reprehensione illius omnes leges conveniunt. Et quando haec | sunt modo dicta, superest modo colligere quod veri, quod falsi posteriores Ale(xandro) dixerunt.

10

6^v

15

Quando ergo dicunt animam rationalem esse novam in corpore nostro et immediate a Deo sublimi, verum dicunt. Et in hoc non insisto propterea, quia infra immorabor, quando dicunt Aristotelem in hoc quaesito esse ambiguum. Ex his quae hoc capite induximus, patet Aristotelis verba immortalitatem innuere omnino et sine dubio. Quando etiam dicunt problema esse neutrum hoc quo uterque modus opinandi habeat motiva probabilia. Constat non tantum animae rationalis immortalitatem esse fide creditam, immo et rationibus et demonstrationibus a posteriori et a priori, quas reliquam, cum eas apponat Avicenna in 6. *Naturalium* parte quinta.¹⁵⁸

20

25

Ultimo, dixerunt rationalem animam ad corporis corruptionem dissipari totius factam tamen immediate a Deo, non per opus creationis, sed per animationem ipsam, ut dictum est. Et hoc nec mihi consonat, quoniam eadem potentia forma extrahitur ad esse, qua reducitur in non esse, secundum fundamentum Peripateticorum, modo tamen diverso. Quemadmodum enim nautae praesentia causa est salutis, sic et absentia causa erit submersionis navis, quemadmodum Aristoteles inquit in *Physica auscultatione*.¹⁵⁹ Ergo si rationalis anima desinet esse per destructionem totius, oportebit ut in potentia materiae redeat,

30

35

¹⁵⁶ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b22–25.

¹⁵⁷ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 409.

¹⁵⁸ Avicenna 1968–1972: II, pars V.

¹⁵⁹ Aristoteles, *Physica*, II.3, 195a13–14.

nisi annihilatur. Quod inconsonum videbitur philosophis, quare si in potentiam materiae redibit ex ea extra actus erit, quare non erit forinsecus, et a Deo in corpore adveniens.

Praeterea si rationalis anima desinit ad corporis destructionem, tunc sine dubio ipsa et in esse et in conversari a materia dependebit. Et quando forma fuerit dependens in esse et in conservari a materia, sine dubio deducta erit ex eius posse, cum eam non excedat. Et rationalis anima continebitur in semine, cuius contrarium dictum est ex verbis Aristotelis in secundo *De generatione animalium* capite 10.¹⁶⁰ praedicto.

Ex his perspicuum remanet quanta sit philosophiae utilitas, cum ex ea non tantum rationalis animae immortalitas sciri possit ex verbis Aristotelis, verum et aliorum antiquorum et demonstrationibus apertis.

Cap. 11. *In quo inducuntur quaestiones
Themistii contra Aristotelem in signo quo
probat animae rationalis immortalitatem*

Sicut in precedenti capite diximus, Aristoteles probavit intellectus immortalitatem hoc modo. Si intellectus mortalis esset ad corporis mortem, ipse maxime debilitaretur in senectute. Sed quod non debilitetur ostendit Aristoteles, ut Themistius credit per locum a maiori, sic. Magis videtur debilitari sensum in senectute quam intellectus. Sed quod sensus non debilitetur signo ostendit, quoniam si senes acciperet organum iuvenis non minus videret. Et hoc significat sensum in se non esse debilitatum, sed organum, quanto ergo minus intellectus debilitabitur per seipsum.¹⁶¹ Sed ad hoc signum Themistius in primo *De anima* capite 25.¹⁶² multas adduxit quaestiones, et inquit. “In his verbis primum, continuatio et series ipsa sermonis dubitationem habet, cum enim id ageret atque vellet addicere, ne moveri animus videretur, nihil attinebat hac intentione intellectum substantiam esse quandam, quae intus accederet nec aboleretur.”

Est ergo prima quaestio circa sermonis connexum, quoniam Aristoteles incepit disputare an rationalis anima sic moveatur an non. Ad

¹⁶⁰ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b27–28.

¹⁶¹ See Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b18–24 (quoted above in cap. 10).

¹⁶² Actually, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 26, pp. 137–138. All following quotes are from p. 138.

hanc quaestionem impertinens erat ostendere intellectum esse substantiam quandam quae intus accederet, nec aboleretur.

Deinde contra Aristotelem induxit et secundam quaestionem et inquit. “Nec erat ratio quamobrem hoc loco de immortalitate animae disputaret, quia neque de reliqua anima utrum mortalis esset, hac parte agitabatur, sed solum id in quaestione erat, moveri, ne an non moveri intellectus posset.” Est ergo secunda quaestio de irrationalitate loci, hoc enim in loco non decebat quaestionem movere de intellectus perpetuitate, cum huiusmodi quaestio supponat diffinitionem animae rationalis, et etiam ad propositam quaestionem, ut dixi, connexum habere non videtur. 5 10

Movit et tertiam quaestionem et inquit. “Deinde in eo quoque verba illa calumniam sustinent, quod ratio qua intellectus incorruptus et immortalis asseritur. Videtur idem in sensu pollere, atque ita illum quoque ab interitu vindicare. Immo vero si diligenter advertas fere hoc egisse Aristoteles comperies, ut sensum quoque esse immortalem ostendat. Si aboleri, inquit, intellectus posset maxime id ab invalentia futurum, quae in senectute contingeret. Nunc vero accedit e contra id quod in sensoriis cernitur. Nam si uti posset senex oculo iuvenis, videret || ut iuvenis. Ex quibus verbis talis ratio nectitur. Quemadmodum sensus non patitur laborantibus senio et fatiscentibus instrumentis, ita neque intellectus pati interiore illo affecto collabefactoque neque in sensu solo perstat, sed progreditur ultra. Quare, inquit, senectus non eo fit quod anima quicquam sit passa, sed eo quod id in quo anima continetur lacessitum oblaesumque est, quemadmodum temulentia et aegrotatio. Hoc si ita est, vegetatrix anima eodem modo quo mens impatibilis efficitur perindeque immortalis.” 15 20 25

Est ergo tertia quaestio multum difficilis, nam Aristoteles arguit per locum a maiori, et fundatur argumentum suum in hoc quod sensus in senectute non debilitatur propter signum positum. Argumentor modo ut de intellectu arguit Aristoteles. Si sensus esset corruptibilis, debilitaretur in senectute. Sed Aristoteles probat signo ipsum non debilitari. Ergo sensus erit incorruptibilis. 30

Et postquam movit has tres quaestiones circa id signum Aristotelis, alias adducit ad aliud Aristotelis verbum. Dixit namque Aristoteles intelligere autem et considerare marcescunt, alio quodam interius 35

22 “intellectus”: correction of “intellectum”.

corrupto.¹⁶³ Ad quod Themistius inquit. “Tertio subit quaerere, quale-
nam instrumentum id sit quod tametsi interius corrumpatur, intellec-
tum tamen impatibilem permansurum dicat.” Est ergo quaestio prima,
quod intelligat Aristoteles per id interius corruptum quo marcefacto et
intelligere et considerare marcescunt.

5

Secundam etiam induxit ad idem et inquit. “Qui possit similitu-
dinem aut proportionem habere cum corporalibus instrumentis, iam
utrum id homini, an aliis quoque animalibus habeatur.” Est ergo se-
cunda quaestio, an id interius sit possibile haberi ab alio genere anima-
lium, an solus homo.

10

Tertiam adhuc dedit quaestionem et inquit. “Age vero si latentiore
aliquo interioreque instrumento intellectus utatur, quaerenda ratio est,
cur non conveniat animam sensualem separatam ab instrumentis pu-
tare. Non enim ad constituendam differentiam sufficit dicere intellec-
tum instrumento interiore uti et condito, sensum exteriori et prompto.”
Est ergo tertiae quaestionis sententia, si ad hoc ut homo differat ab alio
animali, verbi gratia, leone, non oportet intellectum esse formam cor-
poris perficientem, sed utentem corpore tanquam instrumento vel ali-
quo corporis. Cur etiam sic non dici potest de sensitiva, scilicet esse
formam separatam, et non dare esse corpori perfective, sed tamen esse
formam utentem corpore, cum et hoc salvabitur differentia, quemad-
modum et in rationali salvatur. Et haec quaestio est pulchra quaestio.

15

20

Post dat quartam quaestionem circa illa duo verba, intelligere et con-
siderare, seu cognoscere, ut litera habet Themistii, et inquit. “Quia vero
Aristoteles modo verbum hoc intelligere modo id cognoscere usur-
pat, sit noscenti haec studium scire quid inter sit.” Cui respondet et
inquit “an intelligere est simplices terminos comprehendere, cogno-
scere terminos complexos, iungere aut dividere.” Et quando hoc dixit
movit quaestionem optimam et inquit. “Tum quoque succedit quae-
stio, ultra praestantior virtus, ea ne quae appellationes simplices perci-
pit, an ea quae perceptas ad complexum coniunctionemque revocat.”
Est ergo quaestio an virtus apprehensiva simplicium sit praestabilior
virtute apprehendente composita et factiva complexionis, an econtra.
Et pro utraque parte arguit, et inquit. “Videri posset alicui posterior
haec maiori vi esse argumento de artibus capto, nam simplicia cogno-
scere ligna et lapides nullius est artis, sed connectere et componere.” Ex
hoc patet quod compositiva nobilior erit, cum opus id sit artis.

25

30

35

¹⁶³ See Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b24–31, quoted also in ch. 10.

Tunc arguit ad oppositum dicens: “tamen contrarium est, quod quidem neque difficile demonstratur, nam cum in complexo modo veritas modo falsitas versetur, intelligere non nisi vere possumus, cognoscere etiam false.” Ergo argumentum: virtus in cuius opere cadit quandoque veritas, quandoque falsitas, ignobilior est virtute, cui id non accidit. 5 Minor autem additur et patet.

Secundo arguit dicens: “praeterea intelligere est tanquam circuire lustrareque rem et circumspicere, nec accedere, eoque imbecillitas quaedam intentionis monstratur, qualis differentia inter clariores oculos hebetioresque habetur.” Ecce secundum argumentum quod patet. 10 Et inquit Themistius. “Haec sunt quae de verbis illius vocari possunt in dubium, defensiones solutionesque in aliud tempus differre commodius est, quo se quoque nobilissimus philosophus ad pleniorum discussionem sustinet ac reservat. Nam hoc loco causa discernendi | magis disputandique diligentia quam cum sententia aut fiducia decernendi disservit.” 15

Istae sunt quaestiones Themistij, quas ut vides insolutas nobis relinquit, nec invenimus solutiones in aliquo loco suae *Paraphrasi*, ut patet legenti illam. Aliam dederunt ad Aristotelem quaestionem expositor(es)¹⁶⁴ non minoris dubij, et potest sic ordiri. Si sensus essent corruptibiles maxime in senectute, debilitati essent circa moralia obiecta. 20 Modo Aristoteles ostendit in 1. *Ethicorum*¹⁶⁵ sensus esse maxime fortes circa moralia obiecta in senectute quam in iuventute. Quod si dicas id esse ex habitu acquisitum, non autem ex natura illarum potentialium, ut Aristoteles ostendit in 2. *Ethicorum*.¹⁶⁶ Et ego a pari dicta intellectum esse in senio debilitatum secundum naturam, verum propter exercitium ad habitum fortificatur. Multo enim maius erit exercitium ad fortitudinem conferens quam naturalis debilitas. Et sic non tolletur intellectus mortalitas ex illo signo. Quae ergo et quot sint quaestiones 25 accidentes ad Aristotelem ex his cuilibet perspicuum erit, ac et alias 30 multas poterit addere.

Cap. 12. In quo solvuntur quaestiones Themistii ad Aristotelem

Quaestiones Themistii omnes una solutione dissolui possunt, scilicet ex posita litera illa. Potest autem litera Aristotelis tripliciter legi.

¹⁶⁴ Unidentified.

¹⁶⁵ Possibly, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.3, 1095a2–5.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1, 1103a14–32.

Uno modo quo eam legit Themistius, et sic quaestiones reputo difficili solutionis immo impossibilis, ut videnti expositionem eius constat. Secundo modo potest exponi, ut expositores Latini conantur exponere, et sic quodammodo omnes quaestiones absconduntur. Dicunt ergo Aristoteles probare quatuor rationibus animam non moveri et loquitur de rationali, quoniam ut Aristoteles dicebat “nunc quidem enim dicentes et quaerentes de anima de humana videntur solum intendere,”¹⁶⁷ ubi Platonem innuit, secundum expositores. Dicebat autem Plato animam esse numerum seipsum moventem, ideo Aristoteles ostendit rationalem animam non moveri quatuor rationibus. Et quod haec sit Aristotelis intentio, Aristoteles ostendit in sua recapitulatione,¹⁶⁸ ait enim. “Quod quidem igitur non possibile moveri anima manifestum est ex his. Si autem penitus non moveatur, manifestum quoniam neque a seipsa.” Ecce quomodo innuit se probasse animam non moveri.

Dico ergo quod Aristoteles illo textu “intellectus autem videtur” apponit quartam rationem et secundum Latinos sic componitur. Subiectum motuum scilicet memoriae et reliquorum animae operum debilitatur vel natus est debilitari propter illa opera. Sed intellectus non debilitatur, nec natus est debilitari, cum non sit natus corrumpi, sed organa ipsa debilitantur vel nata sunt debilitari. Ergo intellectus non est subiectum horum, sed organa coniuncta intellectui. Huius syllogismi minor duas habet partes, ut vides. Primam apponit Aristoteles dicens intellectus autem videtur substantia quaedam existens, idest stabilis, et non debilitabilis et non corruptibilis. Haec est prima pars minoris. Probat autem hanc minorem hypothetice per locum ab opposito consequentis hoc modo. Supple, si intellectus corrumperetur, maxime corrumperetur ab ea quae est in senio debilitate, huius hypothetice tacuit antecedens et expressit consequens. Destruit autem consequens, sed supple intellectus in senio non debilitatur, immo perficitur magis. Ostendit autem quomodo debilitatur aliququaliter, dicens.¹⁶⁹ “Nunc autem fortassis quemadmodum sensitivis accidit”, scilicet ipsas potentias debilitari propter lapsum organorum, non propter potentias in se. Sic et intellectus. Quod autem id sensitivis accidat, ostendit dicens.¹⁷⁰ “Si enim accipiat senior oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis.” Et ex hoc vult habere defectum visus esse ex defectu organi.

¹⁶⁷ Aristoteles, *De anima*, I.1, 402b4–5.

¹⁶⁸ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b31–33.

¹⁶⁹ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b20–21.

¹⁷⁰ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b22–24.

Et hoc concludit dicens: “quare senium non est in sustinendo aliquid animam, sed est in quo”, id est organum. Quod confirmat per simile in ebrietatibus et infirmitatibus. Et patet oppositum consequentis ex quo oppositum conclude antecedentis, et est propositum.

Post in textu sequenti “intelligere autem et considerare”¹⁷¹ ostendit secundam partem minoris, scilicet ex debilitate organi esse lapsum intellectivae operationis, et sermo || eius patet. Ex hac explanatione solvuntur quaestiones primae tres Themistii. Patet enim primo quomodo ad propositum continuatur textus, cum habeat continuationem ad precedentem prout est quarta ratio contra Platonem. Patet secundo quomodo rationaliter interservit de intellectus immortalitate, prout ex eo relinquitur ipse non esse subiectum motus. Fuit enim id prima pars minoris, ut vidisti. Tertia vero quaestio facile dissolvitur, quoniam ibi Aristoteles non loco a minori probat intellectum corrumpi, sed signo sit, videlicet sensus non debilitatur. Ergo nec intellectus, et hoc modo non habetur ex litera Aristotelis sensum esse perpetuum.

Sed arguis, ego probabo sensum esse perpetuum, quoniam si non maxime debilitatur in senio. Sed non per Aristotelem debilitatur, ut patet, sed organum. Ergo sensus secundum se perpetuus est. Dicendum quod adhuc differentia est inter intellectum et sensum. Primo, quia et si sensus non debilitetur secundum se, est tamen ratione organi per se debilitabilis. Intellectus autem nec per se nec ratione organi debilitari potest, licet operatio sua non videtur perfecta, in se tamen debilitabilis non est, nec per se, nec ratione organi. Secundo, quoniam sensus est solubilis ratione organi, intellectus autem non, ut constat. Ergo debilitas sensus est altera, et per consequens non sequitur sensum perpetuum esse. Oportet enim addere non debilitatur in senio per se nec per accidens, secundum propriam essentiam ergo aeternus. Cuius minor vera est de intellectu, quae autem falsa est in sensu.

Et per hoc idem absolvi potest et ultima quaestio, quam expositores dederunt, et si sensus non debilitetur ab obiectis moralibus, est tamen debilitabilis. Quod non est verum de intellectu, nec enim est debilitabilis, nec debilitatus intellectus ab obiecto quantumcunque excellenti. Potest et textus alio modo exponi, ut Averroes videtur innuere in commento illius partis.¹⁷² Quod cum Aristoteles proposuisset ostendere

¹⁷¹ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b24.

¹⁷² The comment upon *De anima*, III.4, 429a29–b5; see Averroes 1953, lib. III, t/c. 7, pp. 417–419.

ad Platonem animam rationalem non moveri et ostendisset eam non moveri motu alterationis, nec motu augmentationis, nec motu locali, opus erat ostendere eam non moveri motu generationis et corruptio-
nis. Et hoc est ostendere eam non esse generabilem et corruptibilem. Ostendit ergo eam non esse generabilem neque corruptibilem, et tunc
5 duae primae quaestiones absolutae sunt continuatione commenti.

Tertia vero removetur ex intentione partis. Aristoteles ergo inten-
dit probare intellectum esse inorganicum, et inde habere vult ipsum
esse separatum a materia. Idem enim inorganicum a materia separa-
tum in cognoscitivis potentijs, ut patet in progressu commenti. Organi-
cam autem virtutem esse potest dupliciter probari. Primo quando debi-
latur in senectute ex organi debilitate, ut fit in oculo seni. Secundo
quando non debilitatur, sed debilitabilis est ratione organi. Primum fit
semper in sensu exteriori. Secundum in sensu interiori, corrumpitur
enim saepe imaginatio ex forti imaginatione. Tunc potest syllogismus
componi sic. Omnis virtus corruptibilis et organica est debilitabilis vel
15 debilitatur in senectute. Sed intellectus nec debilitatur nec est debilita-
bilis. Ergo intellectus nec organicus nec corruptibilis. Et sic removetur
tertia quaestio Themistii et ultima, et series textus patet et necessitas
partis.
20

Verum Averroes in fine commenti 66.¹⁷³ dicere videtur id esse sig-
num probabile et non demonstrativum. Et sic iterum quaestiones illae,
tertia scilicet ultima removebuntur. Post hoc facile reliquae quatuor
quaestiones solvuntur. Prima quidem quoniam intellectus et sensus
hoc discrepant, ut Simplicius ait in 2. *De anima*,¹⁷⁴ quoniam sensus
organo utitur partiali, ut oculo, aure et sic de alijs. Intellectus autem
toto corpore utitur ut organo, quemadmodum nauta utitur navi tota
ut organo, manus vero themone tantum et cetera. Et ex hoc patet
quid sit organum intellectus secundum Peripateticos. Secunda vero
solvitur. Quoniam ut Aristoteles ait¹⁷⁵ in 2. *De anima*, et propter hoc in
corpore huiusmodi, et non sicut priores in corpus aptabant ipsam, nihil
definientes in quo et quali, et vere cum non videatur accipere quodlibet
contingens.
30

Et ex hoc secunda quaestio persolvitur. Haec enim anima ideo utitur
toto corpore pro organo et non anima brutalis, quoniam haec est huius
35

¹⁷³ Averroes 1953, lib. I, t/c. 66, p. 91.

¹⁷⁴ See Simplicius 1564, lib. II, t/c. 5–6, fols. 24^{rb}–25^{rb}.

¹⁷⁵ See Aristoteles, *De anima*, II.1, 412a20–21, and 412b9–413a9.

7^v

naturae, ut sibi limitet tale corpus et non aliud. Et hoc non potest reduci ad causam aliam | nisi ad animarum naturas et proprietates, ut constat Aristotelem fecisse.

Tertiam quaestionem absolvere possumus dupliciter, uno modo secundum positionem Themistij, quam expressit capite 23.¹⁷⁶ illius primi. 5
Ut dicamus scilicet hominem non intellectu distingui ab animali bruto, tanquam per differentiam sumptam a parte, sed per animationem propriam, quae ab intellectu pendet, quemadmodum illuminatio a luce. Et hanc animationem Averroes cognitivam credit esse, de quo alias. Vel dicamus secundum veritatem nostrae fidei rationalem animam dare 10
specificum esse corpori, et non tantum corpori accomodari ut motor, et utens verum ut forma et perfectio, ut suo loco declarabitur. Et quando sic secundo modo dicitur, patet differentiam esse ab anima rationali et non a sensitiva, eo quia anima rationalis propria est hominis forma, non sic sensitiva. 15

Id vero quod dedit Themistius in quarta quaestione, absolvendum est. Ut ipse dicit, magis scilicet dignam esse intellectivam partem ipsa compositiva et divisiva propter rationes ad oppositum, quas inducit. Potest autem et addi tertia, quam Averroes addit in 3. commentis proprijs,¹⁷⁷ quoniam intellectio simplicium propria est substantiarum 20
separatarum a materia, compositam habentium materiam, ut constat. Quod vero in oppositum dicebatur non est ad propositum, quoniam non refertur ad idem. Cognoscere enim ligna proprium est exteriori sensui, sed componere proprium est interiori, et ideo nobilius erit per accidens. Sed si essent eiusdem partis cognoscere et intueri, esset 25
forte praestabilius componere et ipso artificiali ordinari. Ultima vero quaestio absoluta est ex his. Quomodo quidem igitur non concludant Themistij rationes ad Aristotelem, ex his manifestum utique fiet.

Cap. 13. *In quo completur declaratio erroris opinionis Alexandri*

Averroes in *De anima* tertio digressionem magna¹⁷⁸ contradicit Alexandro, et videtur mihi quod prima eius ratio debet componi per impossibile hoc modo. Si minor demonstrationis Aristotelis exponatur de praeparatione, ut Alexander opinatur, tunc praeparatio non tantum 30

¹⁷⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23, pp. 135–136.

¹⁷⁷ Averroes 1953, lib. III, t/c. 26, pp. 463–464.

¹⁷⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 387–413, in particular pp. 395–398.

intellectus, immo cuiuscunque formae materialis esset nec corpus nec virtus in corpore. Et tunc demonstratio non esset propria ipsi intellectui tantum. Etsi esset propria intellectui, cur et quibus verbis demonstrationem praeparationi intellectivae appropriavit.

Secundo obijcit Averroes in hunc modum erat syllogismus Aristotelis. Omne recipiens debet esse denudatum a natura recepti. Sed intellectus est recipiens omnes formas materiales. Ergo et reliqua. Minor itaque habet hoc praedicatum recipiens, tunc quaerit pro quo supponit subiectum illius minoris: vel pro praeparatione, vel pro ipso subiecto, idest intellectu praeparato. Non pro praeparatione, quoniam esset sensus, praeparatio est recipiens omnes formas materiales. Hic vero sensus falsus est, quoniam recipiens in adventu recepti manet, praeparatio autem idest privatio non manet. Ergo illa privatio non recipit. Verificabitur ergo minoris praedicatum de subiecto ipsius praeparationis, qui intellectus est in se, et sic habetur propositum.

Hae ergo duae sunt rationes, quibus Alexandro contradicit Averroes quantum ad illam solutionem. Postmodum obijcit contra secundam propositionem, quam ei imposuit, scilicet quod intellectus est factus ab elementorum potestatibus et induxit enthymema in hunc modum. Intellectus est factus ab elementis sine motore extrinseco. Ergo intellecta in actu sunt facta ab elementis sine motore extrinseco. Inquit¹⁷⁹ enim sic: “Et ista opinio in virtutibus animae comprehensivis, si est secundum quod nos intellexerimus, est falsa.” Et reddit rationem dicens. “A substantia enim elementorum, et a natura eorum, non potest fieri virtus distinguens, aut comprehendens. Quoniam si esset possibile, ut a natura eorum, et sine extrinseco motore fierent tales virtutes, tunc esset possibile ut postrema perfectio, quae est intellecta scilicet in actu, esset aliquod factum a substantia eorum, ut color et sapor fiunt.” Et dixit: “si est secundum quod nos intellexerimus” et cetera. Quia ut declaratum in positione illius non erat ita stultus Averroes, quod hoc crederet esse mentem Alexandri, cum Alexander vidisset Aristotelem 2. *Physicae auscultationis*¹⁸⁰ in quo antiquis contradixit dicentibus formas fieri ex necessitate materiae. Ideo Averroes non obijcit Alexandro nisi hypothetice, scilicet si sic dixisset. Potest autem Averroes enthymema primo deduci per locum a maiori sic. Si anima intellectiva quae est divinissima substantia, potest produci virtute elementorum,

¹⁷⁹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 397–398.

¹⁸⁰ See Aristoteles, *Physica*, II.2, 193b22–194b15, and II.9, 199b33–200b7.

et intellecta in actu, ut intellecta in actu, sunt inferioris gradus ad ipsam animam, multo facilius possunt produci ab elementis. Quare si intellectus ab elementis effluxit de facto, et intellecta de facto effluxere. Aut potest et secundo modo deduci, ut in commento meo *De anima* deduxi,¹⁸¹ quod tu videas si placet.

Ultima ratio Averrois ad Alexandrum est ut dicit.¹⁸² “Et ipsa opinio est similis opinioni negantium causas agentes, et non concedentium nisi causas materiales tantum, et sunt illi qui dicunt casum.” Et intendit quod si esset ut Alexander finxit, tunc formae essent de necessitate materiae, et non ab agente extrinseco. Et sic formae essent sine motore et universaliter quilibet effectus sine agente, quod in 2. *Physicae auscultationis* est improbatum.¹⁸³ Ex his relinquitur quod dicentes rationalem animam incepisse et dissipari ad corporis extinctionem, quemadmodum Alexander, Avempace, Epicurus et alij antiqui, omnino erraverunt. Post haec Albertus in libro *De origine animae*, tractatu 2. capite 5.¹⁸⁴ narrata opinione Alexandri contradicit ei quatuor modis. Scilicet, ex exemplo eius. Secundo ex verbis Platonis, Stoicorum ac Peripateticorum. Tertio reddit ipsum contra se. Quarto arguit directe contra positionem eius.

Ego autem ex his quatuor accipiam duos. Primus ergo modus erit, data Alexandri positione tunc ab intellectu agente, qui propria causa est in tota natura, nulla inducetur forma quae aliquid similitudinis habeat cum ipso in separatione. Et hoc videtur absurdum, scilicet quod omnia principia agentia in generatione aliquid similitudinis in generato consequantur. Et id principium quod omnibus prius ac excellentius est, nihil omnino suae consequatur similitudinis. Secundo potest sic componi ratio ad Alexandrum. Nulla forma corporalis movet in suis materiis et corporibus, in quibus sunt a motu locali de loco ad locum. Declaratum enim est in 8. *Physicorum* omnium talium corporum, quae tales habent formas motum esse a generante aut removente prohibens.¹⁸⁵ Sed omnes formae animalium movent motu locali de loco in locum per se in materiis et corporibus animalium. Ergo huiusmodi formae

¹⁸¹ See Nifo's comment to *De anima*, III, t/c. 5, in Nifo 1553, fols. 146^v–163^r, in particular fols. 160^v–161^r, where Nifo discusses Alexander's view.

¹⁸² Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 398.

¹⁸³ Aristoteles, *Physica*, II.5, 196b10–197a35.

¹⁸⁴ Albertus Magnus 1955a, lib. II, cap. 5, pp. 24–25: “De errore Alexandri de statu animae post mortem et dissolutionem corporis.”

¹⁸⁵ Aristoteles, *Physica*, VIII.4, 255b32–256a2.

non possunt esse corporales. Et haec ratio potest confirmari, quaerentes enim ab isto dicimus, si anima sua non est nisi forma harmonica a quonam movetur corpus. Si enim dicat aequalitatem illam complexio-
nis movere corpus secundum locum, quaeramus a quo immoto secundum locum procedit iste motus, cum omnem motum oporteat ab aliquo immobili procedere. 5

Amplius, aequale in complexione potest moveri processive et etiam aequale movet. Ergo idem erit movens et motum et breviter iste non potest salvare motum processivum animalis. Ultimo ad Alexandrum facit ratio Aristotelis quam ad Empedoclem induxit in 2. *De anima*.¹⁸⁶ 10
Ostendit enim Empedoclem non posse salvare motum aggenerationis. Et inquit Aristoteles. “Adhuc autem, quid est continens in contraria quae feruntur ignem et terram. Distrahentur enim, nisi aliquid sit prohibens. Si vero erit, hoc est anima, et causa alimenti et augmenti.” Eodem modo potest ad alterum objici, si enim secundum ipsum anima 15
nihil est aliud nisi harmonica complexio et elementorum combinatio a quo fiet augmentum. Et sic oportet ut et ipse in errorem incidat Empedoclis. Ex his totus error Alexandri improbatus est complete, et nihil remanet amplius dicere circa hoc. Tu autem considera ulterius.

Cap. 14. *In quo narratur opinio aliorum circa rationalis animae esse et motiva ad id* 20 8^r

Quemadmodum diximus, de inceptione animae disceptantes¹⁸⁷ quatuor modis loqui poterant, quorum unus impossibilis erat, et tunc relinquebatur disputatio in tribus. Et primus modus quem Alexander secutus est, disputatus est hactenus, in quo tanquam complexum 25
nobis palam est animam rationalem non a corpore incipere, nec in corpore desinere. Si igitur rationalis anima nec incipit cum corpore nec in corpus desinet, sed semper fuit et amplius semper erit immortalis, ac substantia semper existens simplex et immista, nec corruptibilis nec alterabilis secundum substantiam eius, opinio reddetur multorum antiquorum ac modernorum Peripateticorum, Averrois scilicet, Themistij, Plotini, Theophrasti, Pythagorae et aliorum, quos suo loco dicemus. Id autem in quo concurrunt est rationalem animam nec 30
incipere cum corpore, nec incipere ab aliquo corporis, nec desinere in

¹⁸⁶ Aristoteles, *De anima*, II.4, 415b29–416a9.

¹⁸⁷ See ch. 5.

potentiam corporis, nec in corpus ipsum, sed esse semper quid immortale divinum et impatibile.

Id autem in quo discreti et differentes sunt suo loco accurate dicitur. Valde enim discrepant in statu animae post mortem corporis ac ante corporis unionem, et in ipsum ingressum, quae tractabuntur in loco de statu et animae partibus.¹⁸⁸ Motiva autem horum sunt multa, et primum quod movit Platonem et Gregorium Nicenum componebatur sic. Omnis substantia incorporea antecedens quantitatem corporis et qualitatem, secundum naturam existens non quidem in tempore, antecedit etiam corpus ipsum. Sed rationalis anima antecedit corporalem qualitatem et contrarietatem dispositionum secundum naturam. Quare non potest simul esse cum corpore. Adhuc Gregorius Nicenus in libro *De homine contra Eunomium Philosophum*¹⁸⁹ arguit. Omne quod habet corporalem ac temporalem creationem, corporale est et mortale. Si ergo anima creationem habet in corpore, mortalis erit.

Rursum, nulla substantia supra naturam debet esse facta a natura, nec simul cum natura, sed vel ante vel post naturae opus. Sed anima rationalis est substantia supra naturam, immo divinum quoddam et optimum. Ergo erit facta vel ante vel post naturae opus; et non post, ergo ante naturam.

Praeterea movit et Averroem aliud argumentum quod in *De substantia orbis* libro¹⁹⁰ colligitur. Nulla forma inducta in materia non mediante dimensione interminata, et non per dispositiones qualitativas et quantitativas praecedentes, simul accipit esse cum toto. Sed anima rationalis est huiusmodi, quare conclude ut prius.

Item, quod est de perfectione mundi, semper est cum mundo. Sed anima rationalis est de perfectione mundi. Ergo semper est cum mundo et per consequens non simul cum corpore accipit esse. Maior patet, quoniam ipse mundus perfectus est et constat ex tota sua materia, idest ex omnibus eius partibus possibilibus et essentialibus ei, ut Averroes exponit 1. *Coeli* commento 94.¹⁹¹ et alibi. Minor etiam constat, anima enim rationalis plus est de integritate universi quam quodcunque corporale, ut patet. Deinde causa agens ut motor prius est acto tempore,

¹⁸⁸ See books IV and VI.

¹⁸⁹ Gregorius Nyssenus, *Libri contra Eunomium*, PG, 45, cols. 245–1122. For Eunomius, see also Nemesisius 1975, pp. 40–41.

¹⁹⁰ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, fols. 3^r–14^v, in particular, cap. 1, fols. 3^v–4^r.

¹⁹¹ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. I, t/c. 94, fol. 62^v–63^v.

ut in *Physica auscultatione* accipitur. Sed rationalis anima corporis est causa ut agens, ut loco eius dicetur et in 2. *De anima* dixit Aristoteles.¹⁹² Ergo tempore praecedit corpus.

Iterum, unitas loci attestatur unitati naturae, unde et diversorum corporum secundum naturam diversa sunt loca. Sed intelligentiae et animae conveniunt in natura cum sint substantiae spirituales ac intelligibiles. Ergo animae sunt creatae simul cum intelligentijs in coelo empireo. 5

Etiam, quanto substantia simplicior erit tanto in sublimiori loco debet fieri et conservari. Ignis enim locus altior est quam aeris vel aquae. Sed anima est multo simplicior substantia quam corpus. Ergo locus suae creationis meretur esse supra omne corpus. 10

Deinde argumentum quod movit maxime Plotinum est: ubi est ultima perfectio alicuius et naturalis status, immo ad quem semper inclinatur res, est suus locus proprius originis et generationis. Et hoc manifestum est in hominibus maxime, homo enim maxime, etsi rex esset, appetit redire in patriam, etsi vilissima sit. Sed ultima perfectio animae rationalis est in coelesti habitatione. Ergo ibi est congruus locus suae originis. 15

Rursum, creator prior est in tempore quam generans. Ergo et creatio animae prior debet esse tempore generatione corporis. Ergo non simul anima rationalis cum corpore debet esse accipere. Est enim hic ordo quod creationis opus precessit opus distinctionis, et opus distinctionis opus ornatus. Quare cum anima rationalis sit creata, et corpus sit factum in fine ornatus, erit igitur anima ante corpus. 20

Quomodo ergo et quibus argumentis moveantur hi ex nunc dictis manifestum est, post vero differentias, et propria, unicuique opinioni dicemus, nunc vero sit in tantum dictum. 25

Cap. 15. *In quo inducuntur testes pro confirmatione dictorum*

In praedictorum confirmatione plures reperti sunt viri illustres. Moses igitur primus propheta sapientissimus inquit. “Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat et requievit ab universo opere quod patrarat, et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo.”¹⁹³ 30

¹⁹² Aristoteles, *De anima*, II.4, 415b8–11.

¹⁹³ *Genesis* 2:2–3. The interpretation of Origen and subsequently that of Francesco

Hoc autem Plato in *Timaeo*¹⁹⁴ sic videtur exponere, introducens Deum scilicet loquentem stellis ait. “Ego vobis semen et initium tradam, vos cetera exequi par est, ut immortalī naturae mortalem attexentes, faciatis generetisque animalia subministrantesque alimenta augeatis, et sumpta rursum recipiatis.” Videtur ergo Plato dictum Mosis sic exponere quod Deus substantias omnes spirituales creavit, ut animas, et eas posuit in stellis tanquam semina et exordia animalium humanorum. Et ideo tunc omnino Deus requieuit, quoniam animabus productis ac in stellis positīs, quoties fit hic corporis generatio, sic fit et ibi animae rationalis descensus. Quare tunc Deus in septimo die ab universo opere requieuit. 5

Quod est Augustinus in glosa¹⁹⁵ illius verbi requieuit in die septimo ait. “Quod Deus requieuit post diem septimum ab omne opere suo, idest creationis, distinctionis et ornatus, ergo amplius nihil remanet creandum.” 15

Adhuc Damascenus in 3. capite secundi libri¹⁹⁶ inquit. “Ego autem Gregorio theologo consentio, dicebat enim primo intellectualem substantiam creari, et ita sensibilem consequenter quare” et cetera.

Praeterea Salomon inquit.¹⁹⁷ “Puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam, et cum essem magis bonus veni ad corpus incoinquinatum.” Si ergo anima sic bona ad corpus venit, ergo ipsa fuit ante corpus. 20

Rursum, Macrobius in 1. libro¹⁹⁸ idem ponit, opinatur enim duas esse coeli portas, unam deorum alteram animarum, in Cancro scilicet et Capricorno, per quarum alteram animae ad corpus descendebant. 25

24 “portas”: correction of “partes”.

Giorgio are cases in point. See, for example, Giorgio 1536, tomus III, problemata 493–494.

¹⁹⁴ Plato, *Timaeus*, 41C–D: “The part of them worthy of the name immortal, which is called divine and is the guiding principle of those who are willing to follow justice and you—of that divine part I will myself sow the seed, and having made a beginning, I will hand the work over to you. And do ye then interweave the mortal with the immortal, and make and beget living creatures, and give them food, and make them to grow, and receive them again in death.” The same quotation from Plato was a favorite text of Albert the Great; cf. Mahoney 1986b, p. 512.

¹⁹⁵ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IV, cap. 10, PL, 34, col. 303.

¹⁹⁶ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, II, cap. 3, in PG, 94 (translation by Jacques Lefèvre d’Étaples), col. 874.

¹⁹⁷ *Sapientia* 8:19–20.

¹⁹⁸ Macrobius, *De somno Scipionis*, I, 12.1–2, in Macrobius 1970, pp. 47–48. Probably, Nifo borrowed from Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 3, a. 10; see ch. 16, below.

Et ibidem inquit animae beatae ab omniconque contagione corporis libere coelum possident et reliqua.

Item, et Pythagoras idem dicere videtur,¹⁹⁹ credit enim “a lacteo circulo deorsum incipere dios in Plutonis Imperium, quia animae inde lapsae, videntur iam a superis recessisse. Ideo primam nascentibus offerri ad lactis alimoniam, quia primus eorum motus a lacteo incipit, et ita corpora terrena habentibus.” 5

Iterum, Theophrastus in quinta particula naturalium quaestionum hoc est in 2. libro *De anima* glosans verbum Aristotelis 16. *De animalibus*,²⁰⁰ cum inquit: “restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat.” 10 Ait porro quod dicitur mentem extrinsecus accedere non ita statuendum est, ut qui vere appositus inventusque habeatur, sed ut qui statim ab ortu quasi comprehendere nos complectique soleat. Ecce quomodo non ponit mentem accipere esse simul cum corpore, sed antecedere corpus, et in fine ortus illam ponit nos comprehendere, ut suo loco dicetur. 15

Item, Themistius in primo suae *Paraphrasis* capite 23.²⁰¹ ait. “Ut enim nihil vetat duas haberi perfectiones perspicui corporis quarum perfectior una sit sol, altera imperfe|ctior lumen, ita dici de anima potest nihil ob stare duas esse animalium formas, quarum una perfectior sit, ut anima ea quae foris est, altera imperfectior, ut ea quae intus ad singulas pertinet. Hanc igitur animam quam tu vitam vocas, animam ego nuncupo inseparabilem et individuam corpori, eoque dissipabilem atque mortalem, non quidem absolute simpliciterque, sed eo modo quo lumen in aqua” et reliqua. Ecce quomodo Themistius rationalem animam ponit ante corpus, quemadmodum sol ante illuminationem, vitam autem ab illa effluxam simul cum corpore ordiri atque dissipari ait. Quod quomodo sit in opinione Themistij et Plotini forte enucleabitur. 20 25

Iterum, Iamblichus ac Plotinus in primo quarte *Enneadis*²⁰² disputat quomodo anima rationalis ante descensum in corpus et post ratiocinetur, et concludit eam ratiocinari utroque modo, scilicet ante et post corporis recessum. Immo est tunc adeo efficax et expedita, ut dicit, ut 30

22 “vitam”: correction of “vitem”.

¹⁹⁹ A (slightly modified) quote from Macrobius 1970, p. 48.

²⁰⁰ Fragment of Theophrastus, in Themistius 1899, pp. 107–108.

²⁰¹ Actually, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 24, p. 136.

²⁰² Plotinus, *Enneades*, IV.1.

quae sibi porriguntur ab intellectu comprehendat sine tempore. Et tu vide verba eius in cap. 18.²⁰³

Ultimo, sicut secunda propositione dicitur *De causis*.²⁰⁴ “Esse vero quod est post aeternitatem, et supra tempus est anima, quae est in horizonte aeternitatis inferius, et supra tempus.” Ergo nec tempore, nec aeternitate mensuratur anima rationalis, ergo aevo. Ergo oportet, ut ante corpus sit facta. Quod quidem igitur rationalis anima non cum corpore vel aliquo corporis incipiat vel desinat, hi testati sunt philosophi ac veteres.

Cap. 16. *In quo inducuntur rationes
Latinorum ad opinionem expositam*

Primus Latinorum expositor, Thomas scilicet, adversus eos quatuor inducit rationes in suis libris quas breviter enarrare opus est.²⁰⁵ Et prima quidem ratio potest in hunc modum ordiri. Si rationalis anima fuit ante corpus, vel quidem creata vel increata. Et dicere ipsam increatam est error etiam secundum Peripateticos. Nulla enim est intelligentia liberata a materia praeter primam. Quod non ob aliud est nisi quia quaelibet ex prima deficit, quando ab ea fit, ut dictum est in libro *Destructio destructionum* Averrois, quod nos commentati sumus.²⁰⁶ Si creata, vel completa in specie vel incompleta. Siquidem incompleta, hoc est et error etiam quoniam nihil imperfectum ex Deo est immediate maxime. Quod Moses testatur et inquit, “videtque Deus cunctaque fecerat, et erant valde bona idest perfecta”.²⁰⁷ Quod et Plato accepit in *Timaeo*. Et Aristoteles etiam ait: “Deus et natura nec deficiunt

²⁰³ See ch. 18, below.

²⁰⁴ *Liber de causis*, prop. II; the text is in Thomas Aquinas 1955, p. 14.

²⁰⁵ Here Nifo referred to Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 3, a. 10c; from this text Nifo also borrowed in ch. 20, below. Thomas confuted the pre-existence of the human soul also in: *Summa contra Gentiles*, bk. II, ch. 83; *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 2; *Summa theologiae*, I, q. 90, a. 4. Origen's view of the contemporary creation of all spiritual substances is criticized in *De substantiis separatis*, ch. 12; cf. Thomas Aquinas 1954, pp. 40–42.

²⁰⁶ The first edition of Nifo's commentary of Averroes, *Destructio destructionum*, was published in 1497 at Venice (see Averroes-Nifo 1497); reprints appeared in 1508, 1517, 1521, 1529, 1542, 1550, and 1562. In 1527 Calo Calonymos published his new Latin translation of Averroes' work, adding disputations and doubts; for a modern edition of this translation, see Averroes 1961.

²⁰⁷ *Genesis* 1:31.

in necessarijs, nec abundant in superfluis.”²⁰⁸ Si vero completa in specie, tunc ex anima et corpore non fieret vere unum, quod Aristoteles destruit in 2. *De anima*.²⁰⁹ Quod et Averroes in commento²¹⁰ etiam reddit rationem et inquit quod ex duobus entibus, actu ultimo et completo, non fit unum magis quam ligatum ex duobus, scilicet ligno et homine. 5

Secunda ratio, quam etiam tangit Avicenna,²¹¹ est: “A quo rationalis anima habet esse diversum, ab eodem et in eodem debet oriri.” Sed rationalis anima non habet esse diversum nisi a materia. Ergo in materia habet fieri et non ante materiam. Et hoc Themistius etiam tangit in primo suae *Paraphrasis de anima*, capite 23.²¹² inquit. “Sed qualis obsecro animarum illarum sortitio fuerit, qualis differentia quae secretio si omnia quae eadem specie sunt participatione materiae distinguuntur ex materia discrimen et differentiam obtinent.” 10

Tertia ratio, anima sensitiva cum corpore et in corpore fit. Sed intellectiva est sensitiva, saltem secundum rem. Ergo et intellectiva in corpore et cum corpore fieri debet. 15

Quarta ratio fortissima est. Si anima fuit prius creata, quaeritur de causa unionis quam hodie facit ad hoc corpus. Vel est voluntas animae. Vel potest esse ex appetitu, ex circuitu annorum ei advenienti corpori adhaerendi. Vel²¹³ potest fingi hoc esse ex voluntate Dei. Primum quidem destruitur ex hoc, quoniam in potestate rationalis animae non est recedere a corpore quando volet. Ergo nec in potestate sua erit accedere. Nec secundum dici potest, nam ea quae certo || spatio secundum naturam aguntur ad motum coeli reducuntur sicut ad causam per quam temporum spatia mensurantur, modo rationales animae non subiacent motibus coelestibus. Nec tertium dici potest, quoniam vel ad earum perfectionem hoc fecit, vel ad earum penam. Non primum, quoniam non fuisset ratio quare absque corpore crearentur. Nec secundum quia tunc institutio naturalium ex spiritualibus et corporalibus substantijs esset per accidens et non ex Dei prima intentione. 20 25 30

Haec sunt rationes huius viri. Post has quatuor melius inducantur tres aliae, quarum duae colliguntur ex Avicenna²¹⁴ et tertia ex

19 “Vel”: correction of “Nec”.

²⁰⁸ See Aristoteles, *De caelo*, I.4, 271a32.

²⁰⁹ Aristoteles, *De anima*, II.4, 415a14–416b31.

²¹⁰ Probably, Averroes 1953: II, t/c. 36–37, pp. 184–188.

²¹¹ Avicenna 1968–1972: II, book V, ch. 4.

²¹² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23, p. 136.

²¹³ See critical apparatus.

²¹⁴ See Avicenna 1968–1972, V, cap. 3, pp. 105–113.

Tolletano.²¹⁵ Et harum duarum Avicennae prima tacta est a Thoma, sed multum diminute. Potest ergo sic ordiri. Si rationalis anima est ante corpus, aut est una aut multae; est enim prima entis dictio. Si una, tunc ex una numero substantia animarentur omnia viva. Et hoc esse non potest, nisi altero duorum modorum: aut una et eadem numero anima esset in omnibus animatis corporibus, quod falsum est ut dicam; aut quod omnes animae essent partes illius, quemadmodum quidam Platonici dicunt animas particulares animalium esse partes animae mundi, quemadmodum corpus hominis ac animalis pars est corporis mundi, quod falsum est. Tunc enim oporteret quod in cuiuslibet animati corporis generatione descenderet pars illius, quod ridiculum est.

Si vero rationales animae sunt multae ante corpus, vel igitur multitudine essentiali, vel accidentali, vel ex causa scilicet causali. Non potest esse essentialis, quoniam omnes animae rationales sunt unius diffinitionis, ut ex operatione unius rationis in qualibet ostenditur. Si dicatur quod huiusmodi 〈multitudo〉 est causalis, contra, quoniam vel ex intrinseca scilicet materia vel extrinseca scilicet agente.

Non materia, quoniam nec in se materiam habent, nec cum materia concreatae sunt, nec per respectus ad corpora. Et propter hoc non potest fieri, nisi duobus modis, scilicet quod vel ante corpus fuerunt omnes animae una solum, quae per generationem dividuntur per partes, quod destructum est. Aut per respectum ad corpus, et hoc vel id corpus ad quod respectum habet erit actu vel potentia. Si actu, tunc oporteret quod omnia corpora essent simul facta, sicut et animae, contra sensum. Si in potentia, contra, id quod est in potentia materiali tantum est contingens, possibile scilicet non fieri. Ponamus ergo quod non fiat, tunc non erit respectus ad ipsum, ergo anima ipsa non erit una per respectum illum.

Si autem dicatur quod multitudo haec est ex causa extrinseca dividente, hoc nihil est. Ab extrinseco enim neque res est una nec multa; unum enim et multitudo sunt in his quae sunt. Nec potest dici quod huiusmodi multitudo fit ab accidente, quia nec scilicet a loco nec a tempore. Loco quidem non, quoniam non sunt in loco. Tempore vero

²¹⁵ Nifo refers to Domenicus Gundisalinus also known as Domingo Gundisalvi (flourished ca. 1150), who was archdeacon of Cuéllar (a town north of Segovia, Spain) and in this function he was canon first of the cathedral of Segovia and later of Toledo. He was active in the program of translations from Arabic to Latin in Toledo; for references, see Hasse 2006, p. 73, and notes 28–30. He is attributed a treatise *De anima*; see Dominicus Gundisalinus 1940.

etiam non, quoniam sunt simul tempore, immo aevo. Si dicatur quod per accidentia spiritualia, hoc nihil est, quoniam non est maior ratio, quare una habeat aliquod eorum et non altera. Ergo vel omnes vel nulla, quia ergo animae ante corpus nec una sunt nec multae. Nihil est ergo anima rationalis ante corpus et sic confirmatur secunda ratio Thomae. 5

Adhuc, secundo potest argui. Aut haec singularitas competit huic animae, inquantum anima, aut in eo quod erit vel est huius corporis. Si primum, tunc conveniret omni animae. Si vero secundo modo dicatur, tunc singularitas animae incipit quando incipit esse in corpore. Sed quando incipit singularitas alicuius, tunc incipit id esse singulare. Ergo 10 haec anima singularis non habet esse ante corpus.

Rursum, Toletanus arguit, et potest sic ordiri. Si anima esset ante corpus, anima esset frustra, quoniam conditio propria animae est movere et uti corpore, ut ex diffinitione eius constat.²¹⁶ Quare si nullum esset corpus quo utitur, erit ergo ociosa. Ex his rationibus Thomae, Avicen- 15 nae, Alberti, Toletani potest positio recitata reprobari, et possunt etiam induci multae aliae rationes contra illam.

Cap. 17. *In quo inducuntur, ea quae quaestionem faciunt praedictis, et illa quibus ipsi absolverent argumenta inducta* 9^r

Si quis ergo perfecte omnia inducta ac possibilia induci adversus eos 20 intueatur, haec inveniet quaestionem facere maximam. Primum namque cuiusnam naturae sit rationalis anima ante corporis ingressum, scilicet an in specie completa, an incompleta. Est enim quaestio haec multum difficilis iudicio meo. Secundum horum erit quomodo, si fuerint multae ac discretae, distinguantur ac numerentur, cum enumerati 25 sunt omnes modi, quibus intelligi possunt numerationes, quorum nullus reperiri potest in animabus. Si vero una fit cunctis anima, quomodo poterit animare tot viva ac esse anima tot viventium. Tertium in quo laborant etiam Platonici, ut ex eorum discrepantia clarum est, quomodo rationalis anima corpori uniatur, et cur hoc tempore magis quam 30 alio tempore, et cur huic corpori magis quam alteri et cetera. Quartum et ultimum an anima rationalis descendat ad corpus vero motu, an remaneat in suo priori statu, an imperficiatur propter corpus animare.

²¹⁶ Dominicus Gundisalinus 1940, p. 48.

Huiusmodi enim sunt quaestiones maximae, quae possunt accidere opinioni illorum. Et quia huiusmodi omnia apertissime tractabuntur, non expedit nunc sermonem facere prolixum, verum ut videatur adhuc positio illorum bonum est inducere ea quae isti dicunt. Sic enim dictis ac expositis facilius in posterioribus intelligentur ea quae opponuntur ipsis. Nec propter hoc debet accipi aliquid determinatum, vel a me, vel a ipsis, quoniam omnia haec quae dicam ulteriori egent tractatu. 5

Ad primam igitur quaestionem omnes illi philosophi concordantes sunt, dicentes rationalem animam ante corporis ingressum esse in specie propria completam, ac nihil deficere sibi suae speciei, primo et per se. Tamen in hanc perfectionem diversi sunt. Platonici enim opinantur animam rationalem nec esse eiusdem speciei cum intelligentijs, nec cum demonibus, sed esse proprium gradum animarum, in quo animae rationales sunt plures eiusdem essentialis perfectionis, numero tamen secretas ac differentes. Et quia perfectio uniuscuiusque naturae intellectualis tribus completur, scilicet divorum contemplatione, rerum materialium inspectione, individuorum et sensibilibus accurata cognitione, ideo Platonici, ut Plotinus, Iamblicus, Porphyrius et alij, tres ponunt rationalis animae gradus, intellectum scilicet, rationem seu mentem et imaginationem. Et ab intellectu mentem seu rationem, (ab) ratione imaginationem effluere aiunt. Intellectum quidem ponunt animae rationalis gradum, ut sit locus divorum intelligibilium. Rationem vero ut locus sit rationum idealium et universalium generabilium. Imaginationem vero ut locus sit formarum imaginabilium, et inde completa fuit substantia secundum speciem uniuscuiusque rationalis animae. 15 20 25

Theophrastus autem, Themistius et Averroes rationalem animam ponunt unam intelligentiam in specie completam, quoad operationem primam quae ei accidit in quantum intelligentia. Et quia duo erant genera scibilium, scilicet separatorum et generabilium, ideo duos gradus apponunt in ea. Alterum quidem quem agentem appellant intellectum, quo intelligentia illa substantias separatas contemplatur secundum modum dicendi in opinionibus istorum. Alterum vero quo universalia materialia intuetur, intellectum scilicet possibilem dicentes esse et inde specificam ac totalem perfectionem eam habere dicunt. Sed quantum hi differant et quantum convenient loco suo dicitur. Pythagoricorum autem plures, ut Proculus et alij, opinantur animam rationalem esse ante corpus, nunquam tamen esse sine aliquo corpore,²¹⁷ 30 35

²¹⁷ The view of the aetherial body of the soul is meant.

et ideo eam incompletam esse in sui ortu dicunt, complementum vero accepisse, eo quia infinities corpora agressa et ex eis regressa est. Quid ergo dicant in prima quaestione antiqui, haec sunt scilicet in typo dicta.

Quantum ad secundam opinionem adhuc secreti sunt. Themistius enim et Theophrastus unicam animam omnium viventium ponunt, quae mundi anima dicitur. Haec || enim velut sol cunctis perspicuis illuminationes prebet, sic et huius mundi anima velut semen universale omnibus viventibus animationem vel vitam vel animam prebet omnem. Inquit enim Themistius.²¹⁸ “Sed qui hoc volunt primum id mihi respondeant, statuant in omnibus animalibus an in solo homine singulas accommodari animas, quae separatae tamen abiunctaeque habeantur. Et Hercules id in omnibus animalibus defendere fabulae et nugae merae. Quid enim deridiculosius dici ex cogitativa potest quam separatas esse animas pulicum, quae vitam pulicibus afferant.” Ecce quomodo non ponit animalium brutorum formas seu separatas animas et tunc ambigit de hominibus, an tot animae quot homines separatae. Et inquit: “dices in uno homine singulas singulis distributas, easque procul a singulis esse.” Cui objicit et inquit. “Sed qualis obsecro illarum animarum sorticio fuerit, quae differentia, quae discretio, si omnia quae eadem specie sunt participatione materiae distinguuntur, ex materia discrimen et differentiam obtinent.” Et sic vult omnium hominum esse unicam animam, quae apud eos et anima mundi dicitur, prout est velut semen a quo omnia viva animationem suscipiunt et intellectus dicitur hominis, quia ut dicit ibidem vim intelligendi animae immittat et influat et cetera.

Et tunc verificantur dicta Platonis in *Timaeo* cum dicit.²¹⁹ “Animam autem in eius medio collocavit quae per totum tendit atque ea corpus ipsum etiam extrinsecus circumtexit.” Haec enim mundi anima, quae dicitur mundi, cum sit universaliter vivificans omnia viva, omnibus animantibus animationem et vitam praebens, in medio sita est non quidem loco et situ, cum spiritualis sit natura nihil loci obtinens, sed virtute et potentia. Quemadmodum rex in medio locatur civitatis, ut per totam civitatem diametraliter distando nulli deficiat. Verificatur etiam verbum ibidem, quando dicit.²²⁰ “Ego vobis semen et initium tradam. Vos cetera exequi par est” et cetera. Huiusmodi enim anima semen est

²¹⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 24, p. 136.

²¹⁹ Plato, *Timaeus*, 34B.

²²⁰ Plato, *Timaeus*, 41C–D, also quoted in ch. 15.

et initium omnium natura constantium, prout cunctis vitam et formam prae-
bet. Quemadmodum enim prima materia in se formam habet cor-
poris, in qua potentialiter secundum esse confusum et imperfectum
omnes perfectiones continentur, sic in omnibus viribus omnium agen-
tium decet esse mundi formam, apud Platonem, quae sit velut semen
et principium continens in sua virtute omnes formas et omnes opera-
tiones omnium formarum. 5

Verificantur etiam dicta Aristotelis per hoc, ut Themistius ostendit
ibidem,²²¹ dicens enim Aristoteles. “Se animam illam unicam, neque
quaerere, neque finire, sed animam hominis, animam equi, animam
bovis, quas sive quis vitas animationesque sive animas appellet, nihil
pugnaverit Aristoteli.” Ecce quomodo Aristoteles secundum Them-
istium non illam animam definit quae omnibus unica, hominibus vero
intellectus est, sed animationem, seu alio modo animam secundam
dicit esse actum primum, propter quod verificatur aliud verbum Aris-
totelis cum dicit amplius immediatum “si sit corporis actus anima
sicut nauta navis.”²²² Loquitur enim ibi secundum Themistium de
anima quae unica est omnibus hominibus, vero intellectus eodem
modo et verbum aliud verificandum apud Themistium: “Videtur quod
hoc sit aliud genus animae, et hoc solum contingere separari, sicut
perpetuum a corruptibili.”²²³ Loquitur enim ibi de huiusmodi anima
quae unica et universalis est omnibus, licet hominibus intellectus dica-
tur, quae re vera secundum ipsum alterum est genus animae, cum
non sit actus corporis sed utens corpore vivo, secundum conditio-
nem suae formae, et separabile ut perpetuum, idest sol a corruptibili,
idest illuminatione perspicui. Haec est opinio Themistii et Theophra-
sti. 10 15 20 25

Averroes autem conveniens cum eis in unitate animae rationalis
omnibus hominibus, discrepare videtur in multis, quae suo loco accu-
rate lucideque enarrabuntur. Alij autem, ut Plotinus, Porphyrius, Ori-
genes, Iamblicus et omnes Platonici dixerunt hominum rationales ani-
mas esse tot numero quot homines, quae omnibus hominibus vitam
praebent, ut Themistius dicit. Pro animationibus brutalium animalium
volunt sufficere animam mundi seu sphaerae. Multiplicant igitur ratio-
nales animas ac intellectus, ut suo loco melius tibi aperietur, non autem 30 35

²²¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 24, p. 136.

²²² Aristoteles, *De anima*, II.1, 413a5–10.

²²³ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413b24.

brutorum animas separatas ponunt. Quemadmodum recte | Themistius etiam cum eis ait, quae vitas ac animas praebeant, cum pro illis anima sphaerae sat.

9^v

Sed quibus distinguuntur huiusmodi animae multum difficile videtur. Themistius enim ac Averroes nescientes differentias invenire in unitatem lapsi sunt. Propterea Plotinus magnam fecit quaestionem in quarta *Enneade*²²⁴ et quod certi dicat non habemus. Videtur ergo mihi cum protestu dicendum aliter, quod animarum rationabilium distinctio sumitur vel ex parte earum, vel ex parte nostra. Si quidem ex parte earum, dicunt Proclus ac Plotinus rationales animas non esse differentes externis terminis, vel accidentalibus differentiis, nec materia, nec agente, nec alijs extrinsicis, sed terminis internis, quos condiciones appellant individuales ac proprietates et modos. Et quando homo recte et ad summum considerat responsionem eorum reducere non potest nisi ad quorundam modernorum sententiam, scilicet animas separatas differre hypostatica proprietate, quae a quibusdam haecitas dicitur, a quibusdam affectio, a quibusdam existentia.²²⁵ Sed quomodocunque vis eam appellare in nomine non sit quaestio, sat sit quod quemadmodum species differunt differentia essentiali, quae est pars quidditatis speciei, sic individuae illae animae propriis individualibus differentijs secretae sunt, quae non sunt partes quidditatis individuorum cum individua quidditatem non habeant. Et inde huiusmodi distinctio dici potest accidentalis, non quidem ab accidentibus forinsece actionibus entibus, sed a proprietatibus, quae non sunt essentia individui, nec pars essentiae.

5

10

15

20

25

Si vero ex parte nostra, illa distinctio non cognoscitur nisi quando sunt in corporibus diversis illisque utentes ad diversa opera. Tunc enim, ut Plotinus ait, anima Socratis altera apparet ab anima Platonis, non quod antea huiusmodi distinctionem non habeant, sed illum habitum in corporibus diversis manifestant, ut patet in eis.

30

²²⁴ See *supra*.

²²⁵ Nifo's source for this typically Scotian terminology may be his Franciscan colleague at the University of Padua, Antonio Trombetta; see Trombetta 1502, fols. 37^v–42^v. For discussion, see Mahoney 1978a, p. 222. Nifo uses the term also in his commentary on *De anima*, where it is assimilated to the Plotinian "idiotropia"; cf. Nifo 1553, fol. 156^{va}: "Plotinus dicit quod animae sunt numeratae proprijs idiotropijs, quatenus una anima creata est quadam idiotropia qua ita est huius corporis, quod non alterius, et sic non sequitur eam in ipso individuali esse actualiter dependere a corpore. (...) Quidam existimant illam [sc. idiotropiam] esse proprietatem individualem, qua ab eis ficto verbo dicitur hecitas, sive hecetas, qua anima est haec in illo priori (...)."

Reliquum modo est declarare quonammodo rationalis anima corpori uniatur. Et cur magis hoc tempore quam altero. Et cur huic corpori magis quam alteri quae in quarta tangebantur quaestione. Haec quidem enim difficilia sunt, et melius dicentur post. Nunc autem ut dicta illa aliquantulum sint principia ad altiora, oportet ut hoc modo exponatur. Primo ergo debes scire apud Platonicos non esse animam in corpore sed potius corpus in anima,²²⁶ non enim ipsa anima in corpore est sicut in loco, nec ut pars in toto, nec totum in partibus, nec ut qualitas in substantia, nec ut species ac forma in materia, ut longa declaratione ostendunt. Sed corpus est tamen (in) anima ut in vivificante comprehendente moventemque stabili, et hoc Theophrastus ait, exponens verbum Aristotelis qui inquit mentem extrinsecus accedere. Non ita statuendum est, inquit, ut qui vere appositus invectusque habeatur, sed ut qui statim ab ortu quasi comprehendat nos complectique soleat.²²⁷

Concedunt tamen animam rationalem adesse corpori, seu adhaerere corpori, non quidem inesse vel inhaerere, sed dicunt rationalem animam adesse corpori quemadmodum motor adest instrumento. Anima enim ipsa rationalis et corpus animale, quod animal dicitur humanum, non faciunt unum sicut materia et forma, sed quemadmodum artifex et instrumentum. Est enim instrumentum pura quodammodo materia, et quodammodo formatum ab artefice, sic et anima velut ars est. Et animal humanum, scilicet compositum ex animatione illa et materia, est tanquam instrumentum quo utitur anima pro sui opere.

Et cum dicebatur, cur magis hoc tempore quam priori, dicendum quod factis omnibus dispositionibus qualitativis et quantitativis in embryone sufficitur pro vita animalis humani rationalis anima, necessitate naturali, ex suppositione corpus id vivificat eo quia tunc tales dispositiones, et non prius quando enim tunc sunt huiusmodi dispositiones, tunc erit ab anima tali talis realis animatio. Et quando est talis determinata animatio, tunc erit tale animal humanum vivum redactum in forma instrumenti illius huiusmodi animae. Et quando sic est rationalis anima, illa aderit illi animali tanquam ars instrumento. Erit ergo tunc instrumentum in anima et econtra, diversis modis. Rationalis quidem tanquam motor utens illo animali, animal autem id in rationali anima tanquam in vivificante et comprehendente.

²²⁶ See Plato, *Timaeus*, 36D–E.

²²⁷ See ch. 15.

Et cum dicebatur cur magis huic materiae praebebat animationem quam alteri, etiam patet solutio. Quemadmodum enim aliud est instrumentum pro uno homine aptum, aliud pro altero. Et si specie idem sint, ex proprijs differentiis individualibus, sic inductis talibus dispositionibus qualitativis et quantitativis anima illa potius materiam sic aptam animat quam altera, propter || affinitatem ad suam proprietatem individuum. 5

Quomodo quidem igitur anima rationalis secundum hos unitur, quomodoque et cur magis hoc tempore quam alio, et cur magis huic corpori quam alteri, tanta dicta sint. Posterius autem replicabuntur latius omnia haec, et quae sunt reprobanda reprobabuntur, quae autem approbanda approbabitur. 10

Sunt enim et adversus talia adhuc quaestiones innumerabiles, quae suo loco tanguntur. Tunc ad rationes Latinorum adversus hos facile responderent. Prima quidem soluta est ex Themistii verbis. Non enim Aristoteles cum dicit ex anima et corpore fieri unum, intelligit ex anima rationali et materia, cum rationalem animam non diffinit, ut Themistius dixit, sed animationem, quae a Platonicis anima secunda dicitur, a Peripateticis actus primus corporis. A qua diffinitione exclusam intendit Aristoteles rationalem nisi secundum aequivocationem nominis utendo ly “actus primus” pro utente et non inhaerente, ut Simplicius exponit, quod quomodo sit in 2. *De anima* in commento meo declaratur.²²⁸ 15 20

Ad secundam quoque Avicennae quaestionem solutio patet. Anima enim separatae nec accidente, nec capite, nec essentiali differentia secretae sunt, sed proprietatibus individujs, quas internos terminos appellant Platonici, quos Themistius ac Averroes ignorant. Possunt autem dici accidentia ad sensum inductum; quod quomodo verificatur loco eius tractabitur. Et sic etiam solvitur illa longa ratio Avicennae et Toletani,²²⁹ et aliorum plurium ad positionem illam arguentium. 25 30

Tertiam vero quaestionem absolvas, dicens vegetalem, sensilem et animationem intellectualem unam esse rem in subiecto, in corpore vivo animali humano, et non cum rationali anima, quae (ut Platonicè loquar) homo dicitur. 35

²²⁸ Nifo 1553, II, t/c. 6, fols. 56^{va}–57^{va}.

²²⁹ Dominicus Gundisalvus was the first scholastic author who injected Avicennian views into the overall framework of Augustinian psychology.

Quartam etiam solvere potes ex ultimo dictis. Rationalis enim anima corpus vivificat necessitate naturae, non simpliciter sed ex suppositione, quemadmodum et Deus secundum nos necessitate ordinis naturae etiam animam rationalem praebet corpori in Deo, ut sequatur complementum naturae. Cur hoc tempore et cur huic corpori patet. Utrum autem huiusmodi animatio animalis sit generatio an creatio formae in materia, et quid agens naturale facit in generatione, quomodo propter hoc anima rationalis homini unitur, posterius dicam ubi an rationalis anima forma sit corporis humani retractabo. Spero enim inducere argumenta (tam) probantia quam sic fortissima. Nunc vero in tantum pro determinatione sit dictum, rationales animas esse simul cum corporibus factas, secundum modum quem dicam post.

Cap. 18. *In quo solvuntur rationes
Platonicorum probantes animas ante corpus esse factas*

Quemadmodum dixi hoc in loco, ut excitetur sermo, suspitio Platonicorum narrata est ac in parte defensata. Sed quia eam retractare expedit loco eius, ne argumenta eorum nobis obstant, expedit ea absolvere, cum nihil necessitatis contineant. Tunc namque nobis locus non aderit, nisi repugnare argumentis fortissimis adversus illam.

Prima itaque ratio non concludit. Maior enim debet intelligi sic: quod omnis forma antecedens quantitatem et contrarietatem antecedit corpus secundum esse. Non autem secundum tempus, scilicet non deducitur de potentia corporis, sed magis est causa essendi ipsi corpori, aliter maior est falsa. Nec volo quod rationalis anima simul natura cum corpore facta sit, sed prius natura creata, et in secundo signo infusa.

Secunda etiam ratio Gregorij nihil concludit. Maior vera esset, quando in corpore fieret, et secundum esse dependeret ad corpus. Cuius minor falsa est, cum rationalis anima nec in fieri nec in esse ad corpus dependeat.

Tertia etiam ratio nulla est, quoniam maior falsa est. Verum enim est, quod nulla substantia supra naturam debet esse a natura vel simul cum natura per dependentiam ad naturam. Sed quod sit simul facta cum ente naturali, hoc non est impossibile.

Quarta ratio etiam nihil valet. Debet enim maior intelligi de forma cuius esse est completum in specie, cuiusmodi est intelligentia movens

9 "spero": correction of "sphaero".

stellam. Modo non est sic de intellectiva anima, et huiusmodi ratio plus declarabitur loco eius.

Quinta ratio debet intelligi quantum ad speciem, nunquam enim mundus privatus fuit specie animae rationalis. Cum quo tamen stat non esse in mundo tot rationales animas, quot possunt esse. Quoniam licet una numero anima sit perfectior tota specie leonis, tamen individuum non est. Ita de intentione universi sicut species. Sufficit ergo quod speciei rationalis animae semper sit aliquid individuum.

10^r

Sexta etiam ratio nihil est, quoniam intelligentia et rationalis anima simpliciter non sunt unius naturae, quoniam intelligentia est completa in specie, et propterea in coelo debet fieri tanquam in loco idoneo suae creationis. Sed anima rationalis, cum sit pars corporis physici et ita imperfecta, decebat, ut Avicenna ait, ut in corpore crearetur, accipiendo complementum ab illo, deinde in coelo permaneret.

Septima etiam solvitur. Quoniam rationalis anima, etsi sit quolibet corpore simplicior, quia tamen est corporis physici in medio existentis perfectio et actus, immo in medio debet esse creata. Debet ergo maior intelligi de substantia simplici, quae non est actus alterius.

Octava solvit, quoniam maior habet instantiam gravem, enim genitum in medio regionis naturaliter descendit ad centrum, et tamen ibi genitum non est. Immo maior debet intelligi de re, quae non habet nisi unam solam perfectionem. Modo in proposito rationalis anima primo habet perfectionem in corpore, a quo accipit esse completum in specie, secundo et principaliter perfectionem habet in contemplatione substantiarum separatarum. Et hanc secundo attingit, et sic argumentum nullum est.

Nona etiam ratio nihil est, quoniam antecedens debet intelligi de creatione terminata ad rem completam in specie. Et immo creatio intelligentiae praecedit tempore generationem corporis. Sed creatio rationalis animae terminatur ad rem, quae est pars physici corporis, quae secundum se perfectionem aliquam sumit a corpore. Et ideo non oportet, ut sit prior tempore creatione et generatione corporis, sed sufficit, ut sit prius natura et secundum quosdam.

Ex his perspicuum est rationes Platoniorum non concludere contra veritatem nostrae fidei. Sed auctoritates sapientium inductae in capite posteriori partim sunt glossandae partim negandae.

4 “privatus”: correction of “privatis”.

Illis enim autoritatibus haeresis quorundam Manicheorum²³⁰ effluit, dicentium animas descendere per septem circulos, et in quolibet sibi deponere unum corpus, et simul mori, et postea detrudi in hanc vitam mortalem, in qua etiam transformantur in multa corpora, ut ipsi dicunt. Et tandem reascendent et reinduent corpora, quae in circulis septem inferioribus et octavo superiori lacteo relinquerunt. Et hanc esse mentem Platonis dicunt, et huiusmodi intelligere Platonem dicunt, quando inquit animas virorum, quandoque in foeminas, quandoque in bestias.²³¹ Si enim iustitiam hic non servant, ex corporibus virorum in foeminas ingredi dicunt, et si etiam secundo iustitiam non servant amplius et in pecudes, quo fit ut expurgatae redeant in lacteum circulum, eo ordine quo descenderunt. Et hoc Origenes²³² confirmat. Iamblicus autem Platonis discipulus in idem videtur incidere fere, addens tamen animas esse duplicis speciei, rationalis scilicet et irrationalis. Et inde dicit transformationem non esse extra speciem, sed in eadem specie ad diversa corpora. Ita scilicet quod rationales animae ad diversa corpora hominum transeant, et irrationales ad diversa corpora irrationabilium, quam collaudavit ille Gregorius Nicensus.²³³

Sed hae fabulae et nugae mere esse videntur, nec Porphyrius et Theodorus²³⁴ id esse verum ac Platonis mentem esse affirmant. Et si Plato quandoque ac Pythagoras et alij visi sunt dicere, non id tanquam

²³⁰ Reference to the Ancient astral doctrine of the soul descending through the rings of the seven planets in its descent to the underworld. Astrological doctrines appeared in Manichean cosmology, which described the Sun and the Moon as the pathway by which the particles of light were returned to their proper realm. All of the planets and the twelve signs of the zodiac were seen as hostile powers, whose evil intentions could be discovered by noting their configurations. Manichean doctrines, then, were a blend of late Zoroastrian, Gnostic, Christian, and Buddhist beliefs, with additions from the mystery religions and astrology.

²³¹ Plato, *Timaeus*, 42B–C.

²³² See Origen, *De principiis*, II.8 and 9; cf. Origenes 1992, pp. 381–419. Origen quoted Celsus as saying that the symbolic image of the passage of the souls among the stars, used in the Mithraic mysteries, was a ladder reaching from Earth to Heaven, and divided into seven steps or stages, to each of which was a gate, and at the summit an eighth one, that of the fixed stars.

²³³ Probably, Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, in PG, 44, ch. XXVIII, cols. 230–234. See, however, the quote from Damascenus in ch. 15 p. 172.

²³⁴ Theodorus of Asine, a Neoplatonist philosopher, a native of one of the towns which bore the name of Asine, probably Asine in Laconia. He was a disciple of Porphyry, and one of the most eminent of the Neoplatonists. Proclus repeatedly mentions him in his commentaries on Plato. He wrote a work on the soul, now lost. It is cited by Nemesius of Emesa in his *De natura hominis*; cf. Nemesius 1975, p. 46.

verum, sed ad terrorem populi, et ut cives bene viverent. Illi enim veritate prophetica non illustrati, qua possent regere populum, finxerunt fabulas quasdam in populi correctione ac timore, ut Albertus narrat de Pythagora.²³⁵ Ideo dicendum veritatem esse rationales animas simul creari cum corporibus, etsi non ab aliquo existente in corpore, nec a corpore ipso dependeant. Quod vero Moses dicit intelligendum est Deum requievisse ab omni opere creationis²³⁶ per se et ratione rei creatae, sicut est creatio intelligentiarum et coelorum, tamen non requievit a creatione rationalis animae. Immo multa opera post universalem creationem Deus fecit, ut patet. Quod Plato etiam dicit, non Themistius. Immo id quomodocunque exponitur sive ut Themistius sive ut alij, omnino contradicit veritati fidei, immo refutamus id, ut Albertus ait.

Iterum id quod Augustinus ait, disputative esse dictum, tenet universa schola theologorum. Multa enim ait Augustinus quae post retraxit.²³⁷ Dictum etiam Damasceni referendum est ad intelligentias, quantum enim ad hoc || ipse consentit Gregorio theologo,²³⁸ nec quantum ad rationales animas. Verbum etiam Salomonis, ut Albertus inquit, non debet intelligi ipsum sortitum esse animam antequam esset. Et quando dicit “puer autem eram” et cetera, non de adventu animae secundum esse intelligit, sed per considerationem corporis, et sic anima venit. Reliquae vero auctoritates confutandae sunt, illa vero Aristotelis posterius considerabitur, quando in opinione Aristotelis loquimur. Ex his volo habere rationales animas creatas esse in corporibus nec prius corpore, ut ex solutione argumentorum Platoniorum constat.

Cap. 19. *In quo tractatur
ultimum membrum secundum veritatem*

Cum declaratum sit rationalem animam non aeternam fuisse a parte ante, finitam vero a parte post, cum nullus sapientium extimavit amplius ipsam non esse finitam a partibus utriusque temporis, adhuc

²³⁵ Albertus Magnus 1955a, tract. II, cap. 7, pp. 29–30.

²³⁶ *Genesis* 2:3: “quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus.” This Biblical quote inspired the view of the primordial creation of all souls, endorsed by Origen and followers.

²³⁷ See Augustinus 1984.

²³⁸ See the quote in ch. 15 p. 172, lines 16–18.

ipsam non esse aeternam utroque latere, reliquum est dicere animam rationalem finitam esse a parte ante et sempiternam a parte post. Et per consequens rationalem animam non prefuisse corporis generationi.

Quando ergo materia prima est summe disposita quantitative et qualitative ab agente simili in specie ipsi geneto, verbi gratia, ab ipso homine, tunc primus motor sua bonitate, ut naturae opus compleat, rationalem animam creat ex nihilo in esse optimo ac divino. Et post secundum naturam et non secundum tempus eam corpori sic disposito infundit. Eodem enim instanti tempori et corpori infundit ac creat, licet aliquis ordo intelligendi signari possit, quem naturae ordinem appellare fas est. Quare in tali opere duo adsunt agentia, homo scilicet et dominus. Homo quidem non quia formam procreet ac progeneret et extrahat, sed quoniam summam dispositionem et omnia necessaria pro rationalis animae esse in materia operatus est. Deus autem, quoniam non deficit in necessarijs nec in superfluis abundat, complens opus quod natura ex se incepit, cum a nullo possit compleri, occurrit spiritum vitae in corpore spirans ac procreans. Et tunc verificari posset Peripateticum id verbum “sol et homo generant hominem”.²³⁹

Homo enim in virtute corporum coelestium motuum et luminum eorum ac stellarum virium materiam dispositionibus summis vestit, eamque reddit dignam tanto munere. Deus vero virtute propria materiam sic merentem munerat rationalem animam, quae est quidditas ac rei esse tribuens. Et cum rationalis anima, ut disputabitur, nec materiam habeat ex qua fit eius substantia, nec materiam ex cuius potentia educatur et perfectio sit alicuius, reliquum erat habere materiam in qua, idest in cuius potentia reciperetur. Habet igitur materiam in qua, non ex qua, ut verificabitur. Ex hoc etiam verificari posset verbum Peripateticorum famosum “omni agenti in natura supponitur patiens.” In hoc enim munere actioni Dei subest potentia materiae, non quidem ex qua sed in qua. Quando ita est, tunc subiectum huiusmodi formae non recipit eam mediantibus dispositionibus, scilicet quantitativis et qualitativis, sed diponens omnes ac omnia accidentia eam in materia sic positam sequuntur et inde esse indivisibile ac impartibile sortita est. Haec itaque est veritas tanti quaesiti.

²³⁹ Aristoteles, *Physica*, II.2, 194b13.

Cap. 20. *In quo inducuntur
persuasiones confirmantes quod decisum nunc est*

Quod rationalis anima simul cum corpore ac in corpore oriatur, ut dixi, non expectes a me demonstrationes, nec decebat hoc esse demonstrabile, quod enim meritum ac nostrae fidei praemium adepti fuissimus. 5 Propter quod tanquam arcanum sibi Deus retinuit nec hoc revelare iussit nisi credentibus. Verum licet indemonstrabile hoc sit, persuaderi id potest forte melioribus syllogismis quam his, quibus philosophi utuntur ad oppositum huius.

Persuademus ergo primo hoc modo. Quaecunque ad aliquid sunt omnino, simul sunt ac simul incipiunt eo enim ictu quo sol oritur nobis et dies. Sed anima et animatum corpus ad aliquid esse tota Peripateticorum ac sapientium schola concessit. Anima enim non alio anima, nisi quia cor|pori anima, quemadmodum sol non alio sol, nisi 10^v quia solus medium illustrat ac lucet. Quare et anima non prius esse 15 debet quam in corporis exordio.

Item, quemadmodum rex non prior est regno, nec monarcha prior civitate, ita nec anima prior corpore. Inquit enim Aristoteles in libro *De causa motuum animalium*.²⁴⁰ “Extimandum autem constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim 20 quando solus stabilitus fuerit ordo” et cetera. Ergo quemadmodum rex ac monarca simul sunt cum regno et civitate, sic expedit et rationalem animam simul esse cum proprio regno ac civitate.

Praeterea, cuius nulla est propria operatio nisi in corpore, simul incipit cum corpore. Si enim ipsum prius esset quam corpus, tunc 25 sine operatione esset, et sic ociosum. Sed rationalis animae nulla est operatio sine corpore. Inquit enim Aristoteles in 1. suo *De anima*.²⁴¹ “Dicere autem irasci animam simile est et si aliquis dicat eam texere vel aedificare. Melius autem est fortassis non dicere animam misereri aut adiscere aut intelligere, sed hominem anima.” Ergo rationalis anima 30 non prius fuit quam corpus.

Rursum, cuius adequatum motum ac instrumentum accipit esse in tempore, et motor adequatus illi simul cum eo est ac in eo incipit. Haec enim propositio etiam a Peripateticis conceditur, non enim ponunt

14 “corpori”: correction of “corpus”.

²⁴⁰ Aristoteles, *De motu animalium*, 10, 703a28–30.

²⁴¹ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b12–15.

motorem coelestem priorem coelo, nec econtra, ut Averroes testatur in 3. *De anima* in digressionem magna.²⁴² Sed rationalis anima et corpus animale humanum sunt sicut motor et mobile adaequatum, ut etiam Platonici confitentur. Ergo rationalis anima non prius animali humano esse debet.

Adhuc, cuius operatio propria et essentialis incipit esse cum corpore et non ante corpus, et ipsum decet accipere esse cum corpore et non ante ipsum, ut manifestum est per se. Sed rationalis animae propria operatio ac essentialis non accipit esse nisi in corpore. Inquit enim Aristoteles: “intelligere aut esse phantasiam aut non sine phantasia” et “quod sine phantasmate anima nequaquam intelligit.”²⁴³ Ergo ut prius.

Iterum, nulla perfectio alicuius, quae est proprius finis illius, prior esse debet illo, quod Averroes etiam asserit in 2. *De anima* commento 22.²⁴⁴ Sed rationalis anima est perfectio ac finis corporis physici et cetera. Ergo nec esse nec fieri debet prius corpore. Minor probatur quoniam diffinitio animae est communis omnibus animabus, etiam rationali, quoniam Aristoteles repraeahendit illos qui tamen de humana intelligebant. Ubi Themistius in principio secundi *De anima*²⁴⁵ ait Aristoteles velle dare diffinitionem animae, “quae ambitu suo omnes contineat.” Ergo et cetera.

Deinde, nulla forma indifferenter nata esse perfectio alicuius et alterius est prior origine suo perfectibili. Sed rationalis anima indifferenter non inest omni corpori, sicut Aristoteles inquit in 2. *De anima*²⁴⁶ et non sicut priores ad corpus aptabant ipsam, nihil diffinientes, in quo et quali et reliqua. Ergo rationalis anima non prius esse ac originari debet suo proprio corpore.

Ultimo, unusquisque actus in propria materia ac perfectibili natus est fieri. Sed rationalis anima est actus proprius corporis physici et cetera. Ut Aristoteles universaliter tradit, dicens universaliter igitur quid sit anima dictum est. Ergo et in propria materia natus est fieri.

Hoc etiam et Aristoteles palam videtur confiteri, qui in 12. suae *Metaphysicae*,²⁴⁷ differentiam innuens inter agentes et formales causas, inquit. “Moventes quidem igitur causae velut prius factae existen-

²⁴² See Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 387–413, in particular pp. 403–404.

²⁴³ Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a8–9; III.7, 431a16–17.

²⁴⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 22, pp. 161–162.

²⁴⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. II, p. 142.

²⁴⁶ Aristoteles, *De anima*, II.1, 412a1–413a10.

²⁴⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.3, 1070a21–27.

tes, quae autem, ut ratio idest ut forma simul super factae sunt cum subiectis.” Quod declarat dicens: “Quando enim sanatur homo, tunc etiam sanitas est, et figura ereae sphaerae simul et erea sphaera.” Ecce quomodo Aristoteles assertive omnem formam ait cum subiecto suo incipere, sed definiri cum eo ambigit et inquit. “Si autem et posterius aliquid manet perscrutandum est, in quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima tale, non omnis sed intellectus, omne namque impossibile est forsitan.” Ecce quomodo Aristoteles rationalem animam simul cum corpore incipere assertive videtur dicere. 5

Si igitur dubitatio restat erat de remanentia rationalis animae post mortem. Adhuc ecclesiastica dogmata id tradunt, dicens animae ab initio non simul cum ceteris intellectualibus naturis creantur. 10

Rursum, Gregorius Nicenus qui alterius visus est opinionis, inquit assertio utriusque opinionis vituperatione non caret, et eorum qui prius animas vivere, in quodam suo statu, atque ordine fabulantur, || et eorum qui post corpora creatas extimant.²⁴⁸ 15

Item, Hieronymus inquit: “eorum condemnamus errorem, qui dicunt animas ante peccasse, vel in coelis conservatas fuisse quam in corpora immitterentur.”²⁴⁹

Praeterea et Aristoteles 6. *De animalibus* capite 10.²⁵⁰ inquit sensibilem etiam qua animal est tempore precedente recipi, et rationalem, qua homo certum est, non enim simul et animal fit et homo, nec animal et equus, eademque in ceteris animalibus ratio est. Ecce quomodo rationalem post sensibilem dicit accipere esse et hoc esset fictio nisi in corpore iniciaret. 20 25

Dixi autem rationes inductas non demonstrationes esse sed persuasiones, quoniam facillime ad oppositum induci possunt, ut consideranti patet. Verum fideli sat est id credere, inquantum ex divinis

²⁴⁸ Probably derived from Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 3, a. 10: “Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit, quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.”

²⁴⁹ A reference to Hieronymus’ *Explanatio fidei Catholicae ad Damasum Papam*, not any longer considered among his genuine works. The quote is probably derived from Thomas Aquinas, *De potentia*, q. 3, a. 10: “Praeterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit: eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in caelis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur.”

²⁵⁰ The reference is not correct, as Book VI of Aristotle’s *Historia animalium* is devoted to an analysis of birds. Nifo probably meant *De generatione animalium*, II.3, 736b1–3: “As they develop they also acquire the sensitive soul in virtue of which an animal is an animal. For e.g. an animal does not become at the same time an animal

sapientibus reperitur approbatum. Nec me reputes id credere ex persuasionibus nunc inductis, sed id credo quoniam verum a theologis nostris approbatum repertum est.

Cap. 21. *Investigans originem animae rationalis,
et narrans quorundam philosophorum opinionem*

5

De origine rationalis animae indagatio potest partiri, quoniam in unoquoque originato attenditur principium agens ac motor, a quo effluat, et etiam principium materiale, in quo vel ex quo vel de cuius aliquo educatur, vel inducatur, vel seminetur. Et quia consideratio nostra primo ad motorem vergit, ex quo scilicet motore, an a motore in materia, vel a motore separato. Et ulterius si a motore separato, an a primo motore omnium, an ab aliquo inferiori. Et postmodum circa principium materiale. Ideo primo expedit opiniones inducere sapientium in primo, deinde expedire in secundo. Sed quia hoc apertissime Aristoteles in 2. suo *De anima* accurate dixit, nostra pertractatio tamen in primo insistet.

Abubacher²⁵¹ ergo, socius Averrois, et Avempace, eius magister, subtilissimi Arabes et eorum princeps Alpharabius, opinantes secundum

and a man or a horse or any other particular animal. For the end is developed last, and the peculiar character of the species is the end of the generation in each individual."

²⁵¹ Abubacher, that is, Avempace († Fez, 1138), Arabian philosopher, physician, astronomer, mathematician, and poet. His logical treatises are said to exist in manuscript. His other writings are either lost or still undiscovered. A fourteenth-century Jewish writer, Moses of Narbonne, has left us an account of *The Hermit's Guide*, which supplements Averroes' allusions to that work, and enables us to describe the doctrines it contains. The aim of the treatise is to show how man (the hermit) may, by the development of his own powers of mind, attain a union with the Active Intellect. Man strives to come in contact with the spiritual forms, which ascend in increasing degrees of incorporeity from the ideas of the individual soul up to the Actual Intellect itself, above which are only the forms of celestial bodies, that is to say, spiritual substances which, while they have an important cosmic function, have no relation to moral excellence in man. Through ideas, therefore, to the ideas of ideas, through these to abstract ideas of things, and through these last, to the pure form of the Active Intellect—this, according to Avempace, is the way of perfection. The mind which has come into contact with the active intellect becomes itself an intellect, the acquired intellect (*intellectus adeptus*). It is in reference to this last point that the Schoolmen, notably Albert the Great and Thomas Aquinas, mention Avempace and his teaching. Their acquaintance with the author of *The Hermit's Guide* was made, probably, through his disciple and admirer Averroes, though certain passages in Aquinas' *Summa contra Gentiles* would justify the surmise that he had perhaps a firsthand acquaintance with the *Epistola expeditionis*.

rem aliud esse animam, aliud intellectum, devenerunt ad tantum, ut rationalem animam per quam homo in specie ponitur, dicerent ex semine per virtutem patris est traductam. Quibus Averroes credens tripliciter posse capi intellectum apud Graecos et per consequens cogitativam esse rationalem animam ac homini specificam. Dico rationalem non ratiocinatione universali, sed particulari. Extimavit enim hominem dupliciter ratiocinari: uno modo universaliter circa universales conclusiones ex universalibus propositionibus, alio modo particulariter ex particularibus propositionibus ad particulares conclusiones. Et primum genus ratiocinandi ab intellectu separato qui anima dicitur equivoce dicit provenire. Secundum vero ab anima hominis qua homo generatur et corrumpitur, et in praesente ponitur, ut melius in tractatu suae opinionis declarabitur. Opinatur huiusmodi animam ex semine traduci a patre scilicet et matre. Quid autem sit secundum hos agens intellectus et quid possibilis et quid speculativus et quid voluntas, suo loco ample exponentur. Nunc sufficiat ex his colligere hos credidisse rationalem animam homini specificam ac propriam ex semine traduci, de potentia materiae ac extendi secundum corporis extensionem, quemadmodum et brutalis anima equi sive bovis.

Amplius, et eam plures habere vires, quarum potissima ac intellectui separato cognatissima est cogitativa, quae alterius est speciei ac nominis ab ea quae est in brutis; quae enim cogitativa appellatur in homine, in brutis extimativam credit Averroes. Utrum vero secundum eum cogitativa haec dividatur in duo genera, scilicet in cogitativam agentem et possibilem, quemadmodum de intellectu universali credit, pulchra est quaestio apud eum, quae accurate est ante exposita in tractatu *De sensu agente*²⁵² contra Ioannem iam inscripto. Utrum etiam huius sit virtus appetitiva sequens comprehensionem intellectivam, sicut umbra corpus quae dicatur voluntas particularis, iterum trahitur suo loco.²⁵³ Erit ergo opinio istorum rationalem animam specificam homini propriam, per quam homo distinguitur specie ab alijs sui generis, esse ex semine propagatam. Addunt huiusmodi animam formam specificam cum ab ea sumatur ultima hominis differentia scilicet ratiocinabilitas, et non rationabilitatem dico ratiocinatione universali sed particulari. Haec enim est essentialis differentia | hominis ac propria secundum hos.

²⁵² *De sensu agente*, in Averroes-Nifo 1497, fols. 124^r–129^f; on the colophon: “Padue legenti philosophiam completus 15. Maij 1495.”

²⁵³ See book VI, ch. 50.

Et verificant ex hoc multa Aristotelis verba in his, quae dicit in 2. *De anima* ac alibi pro huiusmodi positione. Sed quid sit operatio huius et quomodo deserviat intellectui, et propter quid haec fuit in gradu nobilissimo et cur homini sit propria, suis locis haec et ampliora tractabuntur. Hoc igitur intantum sit dictum.

5

Cap. 22. *In quo inducuntur motiva
istorum in confirmatione huius opinione*

Et quia haec opinio multam habet apparentiam, ideo inducere volo ultimum posse horum quo possunt uti isti ac eorum sequaces, et omnes auctoritates pro his; deinde debilitabo omnia quae isti dicunt.

10

Primo ergo arguitur, omne agens naturale agens sibi simile in specie per suam formam specificam et ultimam agit compositum et formam illius, tanquam terminum, quo primo et per se fuit illa generatio. Haec maior patet, quod enim aliquis effectus non subsit virtuti agentis, est vel quia agens non est nobilius, vel aequae nobile passo secundum formam, vel quia non conveniunt in forma, vel quia non potest inducere ultimum gradum dispositionum pro illa forma. Non enim datur alius modus in compositis generationis effectus ex agente, ut in libro *De generatione animalium* colligitur. Sed pater vel quidem nobilior esset filio, vel saltem aequae nobilis, ut manifestum est. Ergo non erit impossibilitas generationis hominis ex homine gratia illius. Nec secundum, quoniam homo generans et genitus palam sunt unius speciei, ergo nec propter hoc. Nec tertium quoniam apud omnes homo generans inducit ultimum gradum dispositionum, ut etiam concedunt omnes. Cur ergo non potest rationalis anima et specifica hominis forma propagari.

15

20

25

Rursum, filij assimilantur parentibus, quia ab eis propagantur, ut constat. Sed filij non tamen quantum ad corporum signa ac accidentia, verum et quantum ad animae proprietates, cuiusmodi sunt mores et alia talia. Ergo sicut corpora a corporibus, sic et animae ab animabus.

30

Adhuc, omne genitum cuius forma per generationem non accipit esse, non generatur vere. Generatio enim est naturalis, quoniam via est in naturam idest formam, ut Aristoteles inquit in 2. *Physicae auscultationis*.²⁵⁴ Sed homo vera generatione generatur, ut constat. Ergo et eius forma per generationem accipit esse.

35

²⁵⁴ Aristoteles, *Physica*, II.4, 210b31–212a30.

Item, omne genitum cuius forma ab agente alterius rationis accipit esse et materia ab altero, habet duplex esse, quorum unum intenditur ab uno agente, alterum ab altero. Sed per se in homine forma a motore separato, materia ab agente physico fit. Ergo in homine genito duplex erit esse, quod est impossibile. Tunc enim non erit vere unum, immo nec factum unica factione, immo essent duo facta, et sic essent duo in actu, et ita non esset vere unum. 5

Praeterea, perfectum, ut Aristoteles inquit in fine quarti *Meteororum*,²⁵⁵ est quod generat quale ipsum est secundum formam et materiam. Quod etiam in 2. *De anima* inquit,²⁵⁶ opus naturalissimum viventium est generare tale quale ipsum. Sed homo est perfectus, immo in confinio aeternitatis et temporis.²⁵⁷ Ergo et multo magis potest generare hominem secundum formam et materiam quam quodcunque aliud agendum. 10

Iterum, sicut Averroes in 7. *Metaphysicorum* commento 31.²⁵⁸ arguere videtur omne agens potens inducere ultimum gradum dispositionum ac omnia media in aliquem finem, potest et finem producere. Cum non alio finis sit impossibilis vel difficilis productionis, quia agens producere non potest media. Etiam omne agens potens agere aliquod antecedens, ad quod sequitur aliquod consequens cuius oppositum est impossibile stare cum antecedente illo, potest etiam producere id consequens. Quoniam sicut ad antecedens esse sequitur consequens esse, ita ad antecedens possibile sequitur consequens possibile, primo *Priorum*.²⁵⁹ Ergo in quo continetur potestas antecedentis, et ibidem consequentis continebitur. 15 20 25

Et ideo dicunt Peripatetici quod dans antecedens, dat omnia consequentia id. Sed homo potest producere omnes dispositiones ac omnia media pro esse animae intellectivae in materia, quae sunt antecedens. Et esse eius in materia est consequens, cuius oppositum non potest stare cum antecedente illo. Non enim stant simul scilicet omnia media esse pro forma hominis et formam hominis non esse in materia, ut constat. Ergo, si homo potest producere totum id || antecedens, cur et consequens non potest? 30

²⁵⁵ The reference is unclear; at the end of book IV of his *Meteorology*, Aristotle discusses the nature of flesh, bone, and the other homogeneous bodies.

²⁵⁶ Aristoteles, *De anima*, II.4, 416b24–26.

²⁵⁷ *Liber de causis*, prop. II, quoted also in ch. 15 (above).

²⁵⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 31, fols. 180^r–181^v.

²⁵⁹ Aristoteles, *Analytica priora*, I.3, 25a36–25b25.

Iterum, hominis motus vel mutatio altero motu vel mutatione perfectior habet terminum proprium ac per se, cum quo in idem incidit secundum numerum et speciem perfectiorem. Sed generatio humana est motus vel mutatio perfectior generatione leonis vel equi. Ergo huiusmodi generatio terminum perfectiorem habebit proprium ac per se, in quo in idem incidit eiusdem specie vel numero. Et non potest esse ille terminus nisi rationalis anima. Ergo rationalis anima ex semine propagatur. Propositiones scilicet maior ac minor sunt perspicuae Peripatetico, ut iam exponit Averroes in *Physicorum* 5. commento 9.²⁶⁰ 5

Adhuc, omne compositum cuius materia et forma naturali unione uniuntur, ac per se habet formam quam ex agente suae speciei traducit. Non enim alio videtur formam ab agente superiori fieri, nisi quia unio eius cum subiecto non erat naturalis. Sed compositum humanum, scilicet homo, est cuius rationalis animae unio in corpore est naturalis, immo naturalissima, cum eius separatio violenta sit, ut constat, et a natura odita. Ergo et rationalis anima ab agente naturali inducitur. 10 15

Rursum, omnis forma alicuius compositi naturalis, quae primo ac per se intenditur ab agente, id compositum fit a virtute illius agentis. Aliter desiderium naturale esset ad impossibile sibi, quod nec Peripatetici nec alij admittunt. Sed rationalis anima maxime intenditur ab homine generante hominem. Ergo ab eo maxime generabitur. 20

Haec minor constat, quemadmodum enim leo formam intendit leonis, et sic de omnibus agentibus, sic et homo etiam quemadmodum oppositum odit, summopere scilicet rationalis animae annihilationem ac non esse, ita suum oppositum summopere amare fas est, et sic maxime amabit illam formam. 25

Item, id quod privat totaliter operationem alicuius formae et simpliciter eam corrumpit, potest ipsum vel aliquid sui generationis illam formam privare ac generare, cum operatio et essentia sint aequalis gradus nobilitatis. Sed agens physicum privat simpliciter intelligere, quod est propria operatio animae rationalis, ut patet in ebrijs et egris, maxime lethargicis, qui primo fuerunt sapientes, deinde ex morbo vel humore facti sunt penitus sine sapientia. Ergo agens physicum potest et rationalem animam agere ac privare. Non ergo oportet recurrere ad motorem extra hominem. 30 35

²⁶⁰ Averroes 1562–1574: IV, lib. V, t/c. 9, fols. 214^r–215^r.

Praeterea, id in quo essentialiter ac per se et proprie homo excedit ac differt ab omnibus residuis animalibus, debet esse a propria virtute ac propria potestate. Dicere enim oppositum est auferre gradum nobilitatis rei, sicut enim leo excedit bovem in sua forma, quoniam virtute sua propagatur, ita homo. Sed homo non excedit alia, ab eisque differt nisi in rationali anima. Ergo et rationalis anima consentanee debet esse a propria virtute hominis. 5

Rursum, si rationalis anima ab homine non fieret, tunc homo ex homine quantum ad nihil fieret, consequens est contra omnes. Consequentia patet, quoniam homo genitus quantum ad animam fieret a Deo, et quantum ad dispositiones ex nullo. Quoniam etsi ille inducantur ab agente in instanti inductionis, corrumpuntur, et aliae novae fiunt. Et quantum ad materiam homo est ingenuus, ergo a patre quantum ad nihil fiet, cum nec quantum ad dispositiones, nec quantum ad materiam, nec quantum ad formam. 15

Ultimo, potest argui, omnis forma cuius operatio fortificatur ac debilitatur ac continue variatur ex virtutibus et rebus physicis, ab agente fit physico. Non enim operatio maioris est abstractionis quam essentia formae. Sed rationalis anima est forma talis quod Aristoteles ostendit dicens molles carnes habentes esse aptos mente.²⁶¹ Etiam patet, quoniam astronomici iudicant de bonitate sapientiae ac doctrinae ex astris, quod non esset nisi sapientia humana illis subderetur. Etiam Loxus, Palemon et Aristoteles²⁶² ex physiognomonicis signis voluntatem ac malitiam scientiae, morum et omnium iudicant hominum. Et huius rei causam tradit Loxus, quoniam sanguis sedes est animae per quam est anima et corrumpitur, ut etiam Palemon tradit. Ex his rationibus Avempace, Abubacher, Averroes, Alexander Aphrodiseus et tota secta Epicureorum rationalem animam, per quam homo in specie ponitur, posuere ex | semine traduci et in materiam redire. 20 25 11^v

Et huiusmodi rationes sunt ultimum posse eorum, et mihi crede has esse ultimum posse, quoniam longo tempore ego immoratus sum in consideratione huius quaestionis, quare si domino annuente has debilitabimus, tunc remanebit opinio horum tanquam fictio. 30

²⁶¹ *De anima*, II,9, 421a16–27.

²⁶² Probably derived from Albertus Magnus 1955b, pp. 94–108, where Albert refers to Aristoteles, Avicenna, Pseudo-Apuleius, Phylemon, Loxus, Palemon (*sic*), or else a similar work.

Cap. 23. *In quo auctoritates ac suspensiones
inducuntur antiquorum in confirmatione eorum*

Cum rationes sint inductae potissimae eis, expedit et nunc verba sapientium adducere, in primis igitur sapiens Salomon inquit.²⁶³ “Dixi in corde meo de filiis hominum, ut probaret eos Deus, et ostenderet
similes esse bestiis. Et iccirco unus est interitus hominum, et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Et omnia subijciuntur vanitati, et omnia pergunt ad unum locum. De terra facta sunt et in terram revertuntur. Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendit sursum, et si spiritus iumentorum descendit deorsum.” Ecce si homo similis est bestiis
quantum ad interitum, et quia ex terra oritur et in eam redit, non potest homo esse nisi ex semine fiat, non tantum quantum ad corpus, immo et quantum ad animam.

Amplius, divus ille Moses ait. “Cunctae animae quae ingressae sunt cum Iacob in Aegyptum, et egressae sunt de faemore illius absque uxoribus filiorum 66.”²⁶⁴ Ecce si ex faemore animae egrediuntur, homo et quantum ad corpus et quantum ad animam ex semine erit propagatus. Adhuc et idem Moses ait.²⁶⁵ “Anima carnis in sanguine est, et ego dedi illum vobis ut supra altarem in eo expietis pro animabus vestris, et sanguis pro animae piaculo fit” et cetera. Ergo, si omnis anima cum sanguine, sanguis autem omnis cum semine et anima cum semine traduceretur.

Rursum, Aristoteles in 2. *Physicae auscultationis*²⁶⁶ ponit considerationem physicam stare usque ad formam hominis. Et reddit causam dicens homo enim hominem generat ex materia et sol. Modo haec ratio non probat propositum nisi sic syllogizetur. Omnis forma facta ab agente naturali in materia, scilicet ab homine et sole, consideratur a naturali. Sed forma hominis fit ab homine et sole. Ergo consideratur a naturali. Non potest aliter formari ratio, ergo intentio eius est rationalem animam esse ab homine et sole.

Item, 12. suae *Sapientiae*²⁶⁷ contra Pythagoram et Speusippum ait bonum vero et perfectum in his, quae ex his, id est in principiatis,

9 “novit”: correction of “novis”.

²⁶³ *Ecclesiastes* 3:17–21.

²⁶⁴ *Genesis* 46:26.

²⁶⁵ *Leviticus* 17:11.

²⁶⁶ Aristoteles, *Physica*, II.2, 194b10–15.

²⁶⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072b31–33.

ponere non recte extimant, nam sperma ex alteris est prioribus perfectis, et primum non est sperma. Non enim qui ex hoc fit, sed alterum ex quo sperma. Videtur ergo Aristoteles syllogizare contra eos. Hoc modo probans sperma non esse principium generationis hominis per se et propria virtute, nullum agens agit propria virtute perfectius se. Sed homo factus est effectus perfectior spermate. Ergo non fit a spermate propria virtute. Ideo tunc concludit hominem non fieri ex hoc, sed alterum esse agens hominem ex quo fit sperma. Ex his arguo intentionem Aristotelis vel forma humana ex spermate traducitur vel non. Si non, tunc sperma virtute propria sufficeret in generatione accidentium pro forma hominis facientium et sic non esset necessarius homo. 5 10

Adhuc, Aristoteles 16. *De animalibus*²⁶⁸ ponit hanc regulam dicens quorum enim principiorum actio est corporalis, haec sine corpore inesse non possunt, verbi gratia, ambulare sine pedibus, itaque extrinsecus ea venire est impossibile. Et ex hac regula concludit omnes animas venire ex semine, quarum actiones dependent a materia. Sed secundum ipsum rationalis anima secundum opus proprium a materia dependet. Ergo et ex semine ipsam venire fas erit. 15

Amplius, ibidem in 15. capite 29.²⁶⁹ disputans an foemina concurrat aliquo modo, tandem ait foeminam dare materiam ac corpus, marem vero animam ac formam. Ergo intentio eius erit ut prius. 20

Rursum, Gregorius Nicenus in libro *De homine*²⁷⁰ inquit Aristoteles et plures Stoicos convenire, dicentes rationalem animam mortalem esse et in corpore generatam ex semine a patre et matre.

Ultimo, si rationalis anima non esset propagata ex semine hominis, tunc magis vermis esset filius hominis quam homo factus. Patet consequentia, si vermis generatur in stomacho hominis ex superfluo alimenti, ille enim generatur a superfluo alimenti, quantum ad corpus et animam. Homo autem genitus non nisi quantum ad corpus, ergo vermis esset plus hominis filius quam homo. Cuius oppositum determinavit Aristoteles in *Problematibus*,²⁷¹ petens propter quid ea quae fiunt ex superfluitate ciborum, non sunt nobis nata quemadmodum et filius. 25 30

²⁶⁸ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b22–28.

²⁶⁹ Aristoteles, *De generatione animalium*, I.20–21, in particular 730a24–27.

²⁷⁰ Probably, Gregorius Nyssenus, *De hominis opificio*, in PG, 44, ch. XXIX: “Idem esse cum animo, tum corpori existendi principium,” cols. 234–240; however, in this chapter Aristotle and the Stoics are not mentioned.

²⁷¹ Aristoteles, *Problemata*, IV, 13, 878a1–35.

Potest etiam induci verbum libri *De causis*²⁷² dicens animam esse in medio aeternorum scilicet Dei et generabilium. Sed Deus potest generare sibi similem ut filium, sicut Catholici et veritas dicunt, et generabilia etiam possunt. Ergo et id quod erit horum medium poterit.

Haec igitur et tot possunt induci in supradictorum erroris confirmatione, plura alia inducentur inferius pro his et contra eos, nunc autem in tantum sit dictum.

5

Cap. 24. *In quo inducitur opinio aliorum circa idem*

Quaeritur adhuc praestantissimi viri ex Platonis secta potius, qui convenere in hoc rationales animas, quae speciem et esse dant corporibus humanis, ex anima mundi profluxisse. Et dico notanter quae dant hominibus esse et speciem, quoniam de rationali separata, quae hominis dicitur intellectus, non noviter fit, sed ipsa est mundi anima secundum hos. Et hi partiti sunt, quidam enim dicunt rationales animas esse partes animae mundi, quod et Plato quandoque visus est sentire. Videtur enim in *Philebo* innuere,²⁷³ quod quemadmodum corpora humana partes sunt mundi, sic decenter animas animae.

10

15

Adhuc, in *Phedro*, *Thimeo* ac *Republica* pariter aperte sentit animas nostras totius sequi mundi circuitum, et inde mores, fortunas ac omnia bona accipere.

20

Rursum, in *Phedro* inquit,²⁷⁴ animam quoque nostram totius inanimati curam habere, modo haec cura non nisi ad mundi animam spectat. Huius operationis etiam quidam antiquorum suspicionem nobis afferunt, ut Xenophanes, Parmenides, et Melissus, dicentes unum esse omnium principium, ac ipsum omnia esse quod et Deum appellant, sive secundum, sive primum.

25

Unde et in Palladis templo inquit scriptum esse.²⁷⁵ “Pallas est quicquid est, quicquid fuit, et quicquid erit. Nec aliquis hominum detexit peplum, quo facies eius velabatur. Quod, ut Plutarcus philosophus inquit, vetustissimi philosophi interpretati sunt illud dictum esse de Deo, qui anima erat totius, qui et peplo tectus est, quia omnes eum

30

²⁷² *Liber de causis*, prop. II; see also ch. 15, p. 174.

²⁷³ See, for example, Plato, *Philebus*, 28D–30D.

²⁷⁴ Plato, *Phaedrus*, 245C ff.

²⁷⁵ Albertus Magnus 1890–1899: XXXV, *Summa de creaturis*, l. V, cap. 2, pp. 68 and 71, based on a saying by Plutarchus about the goddess Isis in *De Iside et Osiride*.

ignorant, et omnes nihil aliud quam eum vident.” Peplum autem quo ipse tectus est, videtur esse sensus, qui est in anima et forma quae est in corpore, quibus duobus circumscriptis ab anima et corpore, apparet ipse Deus in propria natura.

Et inde Orpheus inquit plenum mundum esse dijs. Et Lucanus²⁷⁶ 5
habemus: “cunctis superis temploque tacente nil agimus nisi sponte Deus;” et post quibusdam interpositis: “est ne Dei sedes, nisi terra, et pontus et aer, Iupiter est quodcunque vides quodcunque movetur.”

Hi ergo opinati sunt Deum esse mundi animam eumque esse totius universi secundum divisionem formam, et in hoc cum Platonis verbis 10
convenire videntur. Licet Plato mundi animam forte dicat alteram a Deo esse in medio mundi locatam, ut in *Thimeo*²⁷⁷ patet. Hanc opinionem sectati sunt Platoniorum plurimi, probarunt autem hoc argumentis quibusdam topicis.

Et primo, quoniam quaecunque in operatione conveniunt in forma, 15
tota vel formae parte conveniunt. Sed mundus et homo in operatione conveniunt, ut Plato inquit, omnes enim operationes hominis in circulo perficiuntur. Ergo et hominis anima vel tota mundi anima dicitur quod impossibile est, vel pars quod concedunt.

Item, cuius propria ac essentialis operatio est pars alicuius totalis 20
operationis, forma et principium illius erit pars principij totalis illius totius operationis, ut confeste constat. Sed operatio hominis est pars totalis operationis mundi. Ergo forma hominis pars erit formae mundi.

Praeterea, quaecunque per se et ultimate ordinantur, inclinantur et 25
vergunt ad unum finem ac perfectionem unam constituuntur ab una numero forma, vel pluribus formis eiusdem speciei. Sed omnia animata tendunt ad unum finem ac unam ultimam perfectionem, scilicet ad bonum universi. | Ergo omnia animata constituuntur ab una forma 12^r
numero vel a pluribus partibus formae unius speciei.

Adhuc, quaecunque colligantur maiori colligatione quam sit col- 30
ligatio membrorum animalis, constituuntur ab una forma numero. Membra enim leonis non differunt a membris cervi, nisi quia anima differt ab anima. <Colligatio> rerum²⁷⁸ enim non est una nisi unitate formae, ut Averroes inquit in 2. *De anima*, commento 7.²⁷⁹ <et>

²⁷⁶ Lucanus, *Bellum civile sive Pharsalia*, IX, 574–575, 578–580.

²⁷⁷ Plato, *Timaeus*, 34B.

²⁷⁸ Before “rerum” a noun like “colligatio” is lacking, because without a similar noun the sentence does not make sense.

²⁷⁹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 7, p. 139.

Themistius. Sed omnes res ac mundi partes colligantur invicem colligatione maiori quam sit animalis membrorum colligatio, ut Averroes dicit in 2. *Coeli*, commento 71.²⁸⁰ et in libro *Destructio destructionum*, disputatione 3.²⁸¹ Ergo omnes partes mundi sunt constitutae ab una forma numero, et per consequens partes mundi habent partes formae mundi sicut partes animalis partes animae eius. 5

Posteriores autem philosophantes, ut Themistius, Theophrastus, Algazel ac quandoque Avicenna, opinantur omnes animas viventium ex mundi anima defluere, quemadmodum et illuminationes ex sole. Imaginantur enim duas esse animas omnium viventium. Primam scilicet quae est tanquam sol. Secundam quae est velut illuminatio, et quemadmodum potest dici forma omnium perspicuorum, non quidem ab informando illa, sed eo quia formas ac illuminationes eis affert. Sic et rationalis anima quae est forma mundi potest dici anima omnium una numero, non quidem ab inanizando intus viva, sed ab eo quia animas cunctis praebet. Prima quidem anima intellectus dicitur hominis, ut dicit Themistius, quoniam vim intelligendi animae ac contemplandi praebet, et potest dici mundi animam prout forma est totius, et potest dici dator formarum, ut Avicenna inquit.²⁸² 10 15

Ergo secundum Themistium et hos duos rationales animas fingere necesse est. Unam specificam inseparabilem ac individuum, dissipabilem ac mortalem secundum corporis dissipationem ac interitum, et hanc rationalem appellat. Et hanc amplius definire dicit Aristoteles in 2. *De anima*, et forte hanc accepit Averroes in suo commento. Alteram separatam et unicam cunctis animalibus ac vivis, quae est intellectus separatus, immistus ac immortalis, hanc intelligentiam vocat Averroes.²⁸³ Probat autem hanc Themistius in primo suae *Paraphrasis de anima*²⁸⁴ dicens animam hanc separatam clarissime asserunt “ea animalia quae ortu spontali de materia putri proveniunt.” Ea ex tali excrementorum et sordium mistione aut tali ortu spirant, vivificant, moventur ut in Aegypto mures, et in nostro coelo vermes et locustae, et quae 20 25 30

²⁸⁰ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 71, fols. 145^r–146^v.

²⁸¹ Averroes-Nifo 1497, disp. III, fols. 29^r–57^v.

²⁸² Averroes attributed the term to Avicenna; cf. Averroes 1562–1574: VII, f. 304^{r-v}. However, it was Algazel who coined the term; cf. Algazel 1933, pp. 167, 172, and 181.

²⁸³ Averroes 1953, lib. II, t/c. 59, p. 219: “Opinatur enim quod prima perfectio sensus fit ab intelligentia agenti, ut declaratur in libro Animalium; secunda autem perfectio fit a sensibilibus.”

²⁸⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 24, p. 136.

huius generis plurima. Ex hoc vult arguere huiusmodi animae fiunt et non ab agentibus naturalibus, ut constat. Ergo ab anima illa separata et qua ratione illa talia ex ea fiunt, et eadem et alia cuiusvis generationis viva.

Et si dicas eis, quid agens naturale praebet in generatione rei, scilicet 5
quid leo in generatione leonis? Adhuc, tunc huiusmodi animatio esset creatio vel generatio? Et hoc non determinat. Ad haec dicerent agentia non praebere formas ac animas, sed materias cum omnibus dignitati-
bus quibus elewantur pro huiusmodi animabus, quemadmodum et nos 10
dicimus de rationali anima secundum veritatem fidei. Secundum etiam absolvent et facile, quod illa nec est creatio nec generatio, sed anima-
tio vel productio vivificans. Ad hoc enim quod res creetur, oportet ut sit in esse semper non intelligendo materiam. Tunc imaginandum ergo
duo signa naturae, quorum unum est creatio rationalis animae secun-
dum nos, aliud in quo animat compositum, et non vocatur creatio, sed 15
generatio vel animatio. Primum ergo non ponunt, sed secundum. Et ergo nec est generatio nec creatio, sed vivificatio ac animatio. Et sic patet hoc.

Post hos adhuc animationes ac vitas, quae animae secundae nuncu-
pantur, dicunt ab anima mundi provenire, non quidem per creationem, 20
ut Themistius et alij suae sectae, nec per divisionem animae mundi, sed per impressionem relictam ex ingressu eius in corpus. Cuius exemplum Ioannes Saracenus²⁸⁵ dedit, Alberto narrante, dicens quod quemadmo-
dum in testudinibus ac parietum arcubus: primo ligneus supponitur
arcus, super quem testudo concluditur, et postea remoto arcu remanet 25
vestigium in testudine, ac separatus arcus remanet. Ita est in mundi anima animante substantias vivas, quae non nisi per vestigium est in viva substantia. Et hoc iuramentum erat deorum quod Apollo reddit sacra||mento. Huius sententiae plures inventi sunt Platonici, ut Theo-
dorus ac Numenius²⁸⁶ sentire quandoque visi sunt. 30

7 “determinant”: correction of “determinat”.

²⁸⁵ A fellow-monk of William of Moerbeke, Johannes Saracenus, a correspondent of John of Salisbury’s, and in later years abbot at Vercelli, translated into Latin the greater part of the pseudo-Dionysian writings. Nifo probably derived his information from Albert the Great, *Metaphysica*, XI, 1.8; cf. Albertus Magnus 1960–1964: II, p. 469. For discussion, see Mahoney 1992, p. 185.

²⁸⁶ Nifo probably intended Nemeseius; see above note 234.

Alij autem ut Isaac Israelita in *Libro de diffinitionibus*²⁸⁷ in alium modum incurrit, inquit enim. “Animarum tot sunt ordines, anima rationalis, bestialis et vegetalis, omnium autem excellentior est rationalis, eo quod ipsa causata est ex intelligentia. Et est de natura eius, et ob hoc factus est homo rationalis disciplinae perceptibilis, decernens inter bonum et malum, per quae sit salvandus et damnandus.” Explicat autem in illo libro modum quomodo ab intelligentia producta sit, et inquit, illam creari ab intelligentia in umbra sui, et sensibilem in umbra rationalis, et vegetabilem in umbra sensibilis, quod etiam Commentator *Libri de causis*²⁸⁸ sentire videtur dicens causam primam creatricem esse animae mediante intelligentia. 5 10

Item, ibidem anima, quia suscipit impressionem intelligentiae, facta est inferioris impressionis quam ipsa intelligentia. Praeterea supra 14. propositione²⁸⁹ jam facta est causa corporum, et est causata ab intelligentia, quae est ante ipsam. 15

Haec sunt quae de origine rationalis animae invenimus. Quod si in typo quispiam appetit reducere, dicendum quod de rationali anima possumus loqui dupliciter. Vel de illa quae speciem ac actum dat homini et vitam, quam Themistius animationem, Averroes cogitativam,²⁹⁰ Plotinus vitam ad secundam animam nuncupant. Vel de anima rationali consistente non corpori inherente, vel dante specificum actum, sed quae est ut sol. Si quidem in prima loqui vis, quidam dicunt eam esse deforis, ut Themistius, Theophrastus, Avicenna, Algazel, Plotinus, Theodorus et Isaac, et omnes praedicti forte moti his argumentis. Si rationalis anima ab intus ex semine propagaretur, vel semen eam producit in instanti generationis proprie vel ante instans generationis. Non in instanti generationis, quia tunc non est. Ergo tunc non potest producere. Nec ante dum est, quoniam semen est aliquid de proximo convertibile in id quod debet generari. Hoc autem non habet rationem activi, sed passivi. 20 25 30

²⁸⁷ Isaac Israeli, *The Book of Definitions*, § 5, ll. 45 f., in Isaac Israeli 1958, p. 41: “This being so, it remains to be known that the soul has three ranks. (1) The first is the rank of the rational soul; (2) the second, the rank of the animal soul; (3) the third, the rank of the vegetative soul. (1) The most noble in degree and most excellent in rank among the souls is the rational soul, for it came into being in the horizon and from the shadow of the intellect; it is for this reason that man became rational, discerning, susceptible of science and wisdom, distinguishing between good and evil, between praiseworthy and unpraiseworthy things, approaching virtues and shunning vices.”

²⁸⁸ *Liber de causis*, prop. III, 32; cf. Thomas Aquinas 1955, p. 19.

²⁸⁹ *Liber de causis*, prop. XIV, in Thomas Aquinas 1955, p. 84.

²⁹⁰ For discussion, see Di Martino 2008, pp. 41–59.

Adhuc, nullum imperfectius est causa sufficiens activa perfectioris. Sed semen est imperfectius quam res generanda cum omnibus spiritibus suis. Igitur etiam si maneret non posset esse principium activum generationis.

Rursum, omnis generatio fit ab univoco, ut etiam Aristoteles tenet. Sed generandum et semen non sunt univoca. Ergo generatio non fiet ex semine. 5

Amplius, nullum uniforme in toto et qualibet parte est principium effectivum alicuius difformis in toto et qualibet parte. Sed semen est corpus uniforme, ut vides, et genus homo difformis. Ergo ut prius. Ex his forte suspicionem acceperunt praedictam. 10

Adhuc, si deforis dicatur evenire, omnes conveniunt praedicti quod non ex Deo, sed ab inferioribus substantijs. Et quod non ex Deo forte his syllogismis syllogizant. Causa nunc agens et prius non, necesse est ut agat per aliquam dispositionem novam sibi advenientem. Sed Deus non agit per dispositionem novam sibi. Ergo Deus non agit animam. Et fit ergo erit ab aliquo infra Deum, cui novum non repugnat. Maior patet in *Perigeneseos*:²⁹¹ idem inquantum idem semper est natum facere idem, et hoc verificatur tam in causis naturalibus quam voluntarijs. De naturalibus patet, de voluntarijs quae per electionem agunt probatur. Quoniam illa causa non agit nisi quod eligit ac velit. Ergo ad hoc quod agat nunc et prius non, oportet ut aliquid eligat nunc quod prius nec eligit nec voluit. 15 20

Amplius, immediate recipere ab optimo nobilius est quam recipere per medium ab illo. Si ergo anima recipit immediate esse a Deo, reciperet ipsum nobilissimo modo. Sed ad nobilissimum modum recipiendi sequitur nobilissimum esse receptum. Anima ergo haberet secundum hoc nobilissimum esse, hoc autem est esse intelligentiae, quare anima esset una intelligentiarum. Has duas rationes in sustentatione illorum inducit Toletanus,²⁹² aliae autem debiles sunt. 25 30

Rursum, omne ultimum in ordine causatorum non exit a prima causa nisi per causas quae in medio sunt. Prima causa est Deus, mediae causae sunt motores orbium, causata ultimo sunt animae ac generabiles formae. Ergo animae ab intelligentijs fiunt.

Item, intelligentia imprimit in animam, sicut anima in corporis animati naturam. Sicut ergo | dicimus animam esse causam corporis 35

12^v

²⁹¹ Probably, Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II.10, 336b25–34.

²⁹² See Dominicus Gundisalpinus 1940, pp. 48–51, and 99.

animati et motuum et passionum, ita dicunt intelligentias esse causas animae cognitivae, eo quia cognitio animae quaedam est resultatio luminis intelligentiae. Diversantur autem, quoniam hi dicunt rationalem animam ab ipsius mundi anima effluere, quidam ab intelligentia. Siquidem ab intelligentia est positio Isaac,²⁹³ authoris *De causis*, Avicennae et aliorum. Si ab anima mundi adhuc, vel per impressionem ac vestigium in materia relictum, et sic est positio Theodori, Numenij et aliorum; vel per productionem et animationem, et sic positio est Themistii, Theophrasti et aliorum.

Si vero dicamus eam ex semine propagatam, sic est positio Avempace, Abubacher, Averrois, Alfarabij et ceterorum argumentis quae induximus in suo loco. Si vero loquimus de rationali consistenti et in se existenti, quam Averroes et Themistius posuerunt, adhuc et in ea est differentia. Quoniam Averroes ponit huiusmodi esse ultimam intelligentiam undecimi orbis, scilicet humani, immediate productam ab intelligentia Lunae tanquam a causa proxima ac fere univoca sibi; ut in libro *Destructio destructionum*, disputatione 3. commentatus sum.²⁹⁴ Et ipse expressit id: a Deo vero ut a causa universali et agente virtute propria, ut 12. *Metaphysicorum* commento 44.²⁹⁵ inquit. Extimavit enim quod quemadmodum ex sole et homine provenit homo, ab homine quidem tanquam ab agente proximo, a sole tanquam ab agente universali, sic intelligentia hominum ab intelligentia Lunae tanquam ab agente proximo, ab ipso Deo tanquam a causa remota et universali, quae suo loco amplius tanguntur. Ubi differentiam debimus inter eum et Avicennam et alios.

Themistius autem et Theophrastus, Platonis verba sequentes, eam extimantes mundi animam a Deo effluxisse dicunt. Dixit enim Plato stellis Deum loquentem inducens. "Ego vobis semen tradam et initium"²⁹⁶ et cetera, ubi dat intelligere animam mundi esse a Deo factam tanquam universi semen. Et dixit "animam autem in eius medio collocavit"²⁹⁷ et cetera, ubi dat intelligere idem. Ex his ergo Themistius ac Theophrastus extimant intellectum hominis esse a Deo effluxum.

De origine igitur animae quanta et quanto ab antiquis invenerim haec sunt, nec plura, nec pauciora.

²⁹³ Isaac Israeli is meant, the author of the afore-mentioned *Book of Definitions*.

²⁹⁴ See Averroes-Nifo 1497.

²⁹⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fols. 327^r–328^v.

²⁹⁶ See Plato, *Timaeus*, 41C–D (quoted in cap. 15).

²⁹⁷ Plato, *Timaeus*, 34B.

Cap. 25. *In quo inducuntur obiectiones contra eos qui tenent rationalem animam esse ex semine et debilitantur*

Quod rationalis anima ex semine non traducatur a patre et matre tribus rationibus primus expositor conatur probare.²⁹⁸ Prima igitur ratio. Nulla forma per se existens propria existentia ex semine propagatur. 5 Hoc enim differt forma existens per se a formis quae sunt tantum partes. Sed anima rationalis est per se existens ac non ens ratione compositi, ut diversus modus agendi. Id nobis declarat, ut dicit. Ergo rationalis anima ex semine non ducetur.

Amplius, nullum corpus vel in corpore virtus ad substantiam spiritualem ac incorpoream pertinere potest. Nihil enim agit ultra suam speciem, oportet enim agens multo praestantius esse acto. Sed semen est corpus vel virtus in corpore, et rationalis anima est spiritualis ac incorporea, ut sensu constat. Ergo non potest pertinere ad eam, ergo 15 deforis aderit.

Adhuc, omnis forma quae exit in esse per generationem a virtute corporea vel corpore, est educta de potentia materiae, ut 7. *Primae philosophiae* Aristotelis testatur.²⁹⁹ Sed rationalis anima non potest educi de potentia materiae, formae enim quarum operationes non sunt cum corpore non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur 20 quod anima rationalis non propagatur ex semine et hanc rationem fere formaliter tangit Aristoteles 16. *De animalibus* cap. 10.³⁰⁰

Sed quomodocunque, pace tanti philosophi, dixerim argumenta hic adversus eos demonstrare non videntur. Omnes enim peccare videntur per fallaciam equivocationis. Quoniam cum in minori primo assumit “sed anima rationalis est per se existens ac non ens ratione compositi,” vel loquitur de rationali universaliter, vel de rationali particulari ratione. Si primo modo conceditur totum argumentum verum, vana erit ratio, cum non concludat intentum. Si intendit secundo modo, minorem falsam esse dicerent. Cogitativa enim non est, nisi prout est 30 pars compositi, quemadmodum bovis anima. Sed etiam ratio facillime debilitaretur quoniam quemadmodum apud ipsum calor, ut calor, calorem agit, ut vero organum substantiae, aut sub|stantiam. Sic dicerem pro eis ad minorem illam esse veram virtute rei corporalis, sed virtute animae patris id non urget. 35

²⁹⁸ See Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, II, chs. 86 and 89.

²⁹⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, VII.7, 1032a11–1033a22.

³⁰⁰ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b27–28.

Rursum, ut prius, minor distinguenda erit quid per rationalem animam intelligat, quod si rationalem intelligat ratiocinatione universali, syllogismus verum concludit, sed non contra eos. Si ratiocinatione particulari, tunc dicerem illam esse corporalem substantiam ac ex potentia materiae progressam.

5

Tertia etiam ratio non concluderet eis, quoniam vel per rationalem in minori intendit rationalem universali ratione vel particulari. Et iterum, ut prius, dicerent rationalem universaliter esse impropagatam.

Sed rationalem particulariter esse ex semine effluxam, rationes ergo omnes concludunt verum, sed non contra eos, ut recte intelligentes cognoscere possunt. Ego autem considerans et magno tempore investigans credo contra eos demonstrationes nondum esse. Verum esse argumenta quaedam probabiliora illis quae inducunt pro se, ut legentibus rationes meas statim apparebit. Potest ergo argui. Aut homo una et eadem forma specifica et ultima est homo in praedicamento substantiae ac in specie hominum et intelligens ac ratiocinans universaliter. Aut altera ac altera. Si quidem una et eadem forma, tunc rationes expositoris sunt demonstrativae, et forte ad illum intellectum eas ipse adducit. Si quidem est altera ac altera, ut ille ac omnes in via sua fingunt, accipitur homo constitutus ex forma per quam est homo, verbi gratia, cogitativa et materia. Et quaero, vel est completus in specie ultimo complemento vel non. Si fingitur ipsum esse ultimo in specie eius completum, ergo habet operationem sibi possibilem et perfectionem secundum gradum suae speciei. Ergo intellectus uniretur ei superflue et adventitie, ac omnino et simpliciter per accidens, sicut bos iumento, cum homo habeat omnem perfectionem sibi possibilem per suam formam.

10

15

20

25

Si vero homo per cogitativam non completur in specie, ergo homo ab intellectu complebitur, et per ipsum ponetur in ultimo actu suae speciei. Et sic homo erit homo ab intellectu illo separato. Et cum una forma non possit esse plurium aequae prima, erit ergo rationalis anima multiplicata per corpora et non traducta ab ipso semine, et hoc petebamus. Et crede mihi hanc rationem esse ultimam quod contra Averroem induci potest. Huiusmodi enim quaestio non recessit ab oculis meis per tempus unius instantis, et quando ad summum consideravi, nihil fortius inveniri potest contra eum et si tu pravus non eris, dices hanc rationem esse demonstrativam.

30

35

Amplius argui potest. Nulla anima, cuius operatio est in perfecto circulo consistens, educitur de semine vel materiae potentia, quod hoc modo probari potest etiam secundum fundamentum Averrois. Anima-

40

rum quaedam purae circulariter, ut intelligentia orbis tam quantum ad motum quam quantum ad intelligere; quaedam pure recto motu, ut vegetalis. Haec enim quia omnino depressa est in materia, nullo modo supra operationem suam dominatur. Ergo non potest operari nisi mere ad modum materiae, ergo non nisi motu rectissimo. Quaedam autem media sensilis haec enim, quia in materia depraehenditur, ideo rectum motum ac operationem participat. Quia vero a materia elevatur secundum quicquam aliquo modo redit ad se reditione incompleta, ut patet, et ideo non perfecta circulatione operatur. Potest ergo argui sic. Maior, nulla anima quae impura est anima per commistionem materiae, circulariter operatur. Et hoc Averroes dicit in 3. capite *De substantia orbis*,³⁰¹ ubi reddit causam cur motus circularis tantum quoniam est animae purissimae tantum, et 2. *Coeli* commento 3.³⁰² Ergo nulla anima partim anima et partim corporea penitus operationem circularem continet, et sic patet maior. Tunc minor. Sed omnis anima rationalis, tam universaliter quam particulari ratione operatur operatione perfecte circulariter. Discursus enim circularis est perfectus, licet non sphaericus, ut triangulus. Et hoc sive sit particulariter factum, sive universaliter factum. Ergo nulla anima rationalis, quocunque modo rationalis, erit ex semine deducta, et hoc volebamus.

Rursum, omnis anima ac forma a materia et corpore educta est mere naturaliter comparata ad suos actus ac operationes. Sed rationalis tam universaliter quam particulariter libere et contingenter comparatur | ad suos actus. Ergo nulla illarum fit ex materia ac ex semine.

Maior patet, quoniam anima intantum libera inquantum excedit virtutem ac potestatem et facultatem materiae et rei physicae. Quae enim totaliter corpori impressa est, nullo modo domina erit corporis, cum ipsum omnino ac penitus sequatur, et facultatem illius non excedat. Et sic patet maior. Minor autem patet. Cogitativa enim per discursum particularem contingenter eligit de actu particulari, ut in nobis experimur. Praesentato enim nobis paupere per ratiocinationem particularem eligo dare sibi elemosynam, et per consequens est mere libera. Ergo neutra earum erit ex corpore vel semine. Et si considerabis has tres nostras rationes adversus Averroem, invenies eas meliores quae possunt fieri et certe si demonstrationes aliquae dantur forte non sunt nisi harum generis.

³⁰¹ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 3, fols. 8^v–10^r.

³⁰² Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 3, fols. 96^v–97^r.

Ultimo, contra eos inducatur sententia Aristotelis 16. *De animalibus*³⁰³ ubi quaestionem hanc movit et inquit: “Quamobrem de mente etiam quonam tempore, et quomodo, et unde eam recipiant quae principium id participant plurimum dubitatur.” Ecce quaestionem in forma et quibusdam interpositis accepit unam universalem dicens: “Omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est.” Est ergo ista universalis. Omnes animae prius habentur potentia quam actu et ostendit tunc. Adhuc paucis interpositis, qualiter est impossibile animas omnes praeesse et inquit. “Ceterum omnes ante esse impossibile rationibus his esse ostenditur, quorum enim principiorum actio corporalis. Haec sine corpore in esse non posse certum est, verbi gratia, ambulare sine pedibus, atque extrinsecus ea venire impossibile est. Nec enim ipse per se accedere possunt cum inseparabilia sint, neque cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est.” Ex his concludit Aristoteles: “Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat eaque sola divina sit, nihil enim cum eius actione communicat actio corporalis.” Haec Aristotelis. Ex his potest removeri positio Averrois.

Aristoteles quaerit quaestionem quomodo rationalis anima, quae est intellectus, inducatur in materia. Et absolvit eam: non per semen, ergo de foris. Positio ergo Averrois contradicit magistro suo quod si dicas—ut Theophrastus, Themistius et Averroes dicunt—quod mens est quaedam intelligentia separata, et quod ipsa non accedit homini nisi secundum operationem, et non per generationem, nec principaliter, nec dispositive, hoc excluditur tripliciter.

Primo, quoniam Aristoteles accepit illam universalem, scilicet omnes animas contineri potentia prius quam sint et non actu. Hoc autem non est verum nisi ipse loqueretur uniformiter in omnibus illis tribus speciebus animae. Non ergo loquitur in illis duobus, quoniam inducatur secundum esse, et in rationali secundum operationem; quoniam propositio illa esset aequivoca.

Secundo, quaestio non esset mota ad propositum, quoniam de modo quomodo uniatur intellectus nobis non spectat loqui in libro *De generatione animalium*, sed in libro *De anima*, ubi docet modum unionis animae per intelligere, et non hic.

Tertio, Aristoteles docet quomodo rationalis accedit homini, et quomodo sensibilis ac vegetalis. Et non loquitur de alia forma hominis quam de mente. Ergo intendit loqui prout mens est specifica forma homi-

³⁰³ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b5–28.

nis. Aliter valde deficiens esset, cum nec ibi nec alibi ipse explicasset propriam et specificam formam hominis uniri et quomodo unia-
tur homini, sed tantum explicasset per te modum quomodo unitur per
operationem. Et certe hoc videtur contra mentem propriam.

Ex his decet accipere propriam formam hominis per quam homo
est homo esse extrinsecus advenientem ei et non ex semine, nec ex
materiae potentia. Sed utrum ab aliqua intelligentiarum infra Deum;
an ab ipso Deo immediate, nondum declaratum est.

Cap. 26. *Declarans rationalem animam
non posse venire ab aliqua intelligentiarum
infra Deum adversus opinionem secundam*

Cum Averrois positio tanquam impossibilis sit modo relictā, super est
videre et de secunda. Et unum quod accipiendum est secundum eos
est huiusmodi animas duas, || sive vitas appelles sive animationes, ex
nihilo creari. Quod utrum sit creari pure ac simpliciter an non, istud
non impedit. Satis est accipere illas ex nihilo esse, et hoc pro nunc largo
nomine “creari” voco, cum ex potentia materiae non educantur sed
in ea foris inducantur. Quo perspicuo divus ille Albertus in libro *De*
homine tribus rationibus operationem eam exceperit.³⁰⁴

Primo arguit, honor creatoris singularis qui exhiberi debet ei ab
omni ente extra eum non debet transponi in aliquo creato vel facto ab
eo, tunc enim remouetur eius honor. Sed creare est honor huiusmodi.
Non ergo decebat ipsum creaturis praestare.

Amplius arguit, creatio est opus causae, ut est causa causae, cum
nulla materia praeiaceat ei. Sed nullum dependens a Deo est causa
causae. Ergo creatio non est opus eius.

Adhuc, cuicunque potentiae non contingit opus aliquod secundum
genus suum, impossibile est illi potentiae convenire speciem operis.
Sed creatae potentiae non convenit creare secundum genus, quia se-
cundum suum genus est ipsa terminus creationis, et non principium.
Ergo eidem non convenit creare hoc vel illud.

Praeterea, Albertus in libro *De intellectu et intelligibili*³⁰⁵ arguit. “Si
rationalis anima flueret et regeretur ab intelligentia orbis, tunc ipsa

³⁰⁴ Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, q. V, art. 4, in Albertus Magnus 1890–1899: XXXV, pp. 83–84.

³⁰⁵ Albertus Magnus, *De intelligibili et intellectu*, in Albertus Magnus 1890–1899: IX, lib. I, tr. 1, p. 481.

in suis actionibus, motibus ac operationibus, necessario subderetur motibus astrorum, eo quod omne effluens ab aliquo continetur et restringitur ab illo in potentijs operationum.” Assignavit etiam alias plures rationes in coevis *Quaestionibus de creatione*³⁰⁶ sed potiores sunt istae. Quidam alij posteriores, cum multas reprobassent rationes, tandem contenti sunt hac. Nullus actus accidentalis est ratio creandi aliquam substantiam. Intellectio cuiuscunque intelligentiae est actus accidentalis ei. Ergo intelligentia intelligentiae non erit ratio creandi aliquam substantiam. 5

Tunc ultra. Sed intelligentia omnis non creat substantiam nisi per actum intellectionis, tanquam per rationem creandi. Ergo intelligentia nulla citra Deum potest creare aliquam substantiam. In hoc syllogismo omnes propositiones sunt dubitabiles. Ego autem gratia brevitatis primam tanquam necessariam concedo, tertiam etiam puto esse necessariam, saltem secundum cognitionem universalem vel particularem. Erit ergo quaestio tantum in secunda. Probant ergo secundam et componitur sic ratio eorum. Cuicunque non repugnat intelligere infinita ei intelligentia non est una, sed multae et accidentales. Sed intellectui intelligentiae non repugnat intelligere infinita. Ergo non unica intellectione sed pluribus. 10 15 20

Huius argumenti dicunt quod propositio dicens intelligentiam posse intelligere infinita est manifesta per se. Quoniam cum infinita sint ex naturis eorum per se intelligibilia, non repugnat ex parte cuiuscunque intellectus per se intelligi. Propositio autem dicens infinita non posse intelligi ab intellectu finito probatur longa argumentatione quam vide. Tota ergo ratio horum abbreviatur ad hoc, dimisi autem reliquum, quoniam soluta ea hoc modo soluta erit et simpliciter. 25

Sed pace tantorum dixerim, videtur mihi nullam harum demonstrare. Immo Toletanus vir sane literatissimus, theologus summus ac philosophus, videns debilitatem rationum contra eos dicit quod licet consentiat animas creari ab intelligentijs secundis, non tamen vult habere intelligentias illas esse creatores, quia creator—inquit—est ille qui propria autoritate ac virtute aliquid de nihilo facit. Sed intelligentiae faciunt hoc ministrantes Deo et autoritate Dei. Possem ergo dicere, ut Toletanus inquit, intelligentiam creare animas in virtute primi ut scilicet instrumentum.³⁰⁷ 30 35

³⁰⁶ Probably, Albert's *De causis et processu universitatis a prima causa* (critical edition: Münster 1993).

³⁰⁷ Dominicus Gundisalpinus 1940, p. 51.

Tunc igitur prima ratio non cogit, quoniam creare principaliter est honor Dei, et hoc semper Deo competit, nec alicui intelligentiae communicatur. Sed creare instrumentaliter potest creaturae competere, nec hoc a Deo aufert honorem et auctoritatem. Argumentum ergo fallaciam committit aequivocationis.

5

Secundum etiam argumentum nihil valet quoniam maior est vera, scilicet hoc modo quod creare est opus causae quae est causa causae, quando creatio est propria auctoritate. Sed auctoritate alterius stat quod sit causae causatae.

Tertium etiam non militat. Stant enim simul quod intelligentia sit terminus creationis et ipsa sit | creator non propria auctoritate sed auctoritate primi.

10

13^v

Illae ergo tres rationes Alberti, pace sua, non valent, nec quarta Alberti ratio valet. Quoniam intelligentia orbis aliquid causat per modum naturae. Et sic erit necessitatum a motibus sui orbis aliquod per viam intellectus. Et sic non oportet, cuiusmodi est in proposito.

15

Item, ratio aliorum forte valet, sed apud me non valet. Dicerem ergo secundam propositionem secundum philosophos esse falsam. Ponunt enim Peripatetici omnes substantias separatas a materia intelligere per earum substantias intellectione unica quae est earum essentia. Et sic minor est accepta tantum. Ad probationem dicerent philosophi quod intelligentiae repugnat intelligere infinita, immo ut Aristoteles inquit infinitum est secundum se ignotum, et per consequens nulli intellectui notum. Etiam Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 52.³⁰⁸ dicit infinitum ut sic esse extra artem et prudentiam, quare magis extra artem sublimem.

20

25

Etiam posito quod infinitum esset per se intelligibile, dicerent ipsum intelligi per rationem finitam ut Averroes ait 2. *Metaphysicorum* commentis 13. et 11.³⁰⁹ Item dicerent quod etsi infinitum sit per se intelligibile ab intellectu inquantum intellectus, non oportet ut intelligatur ab omni intellectu, sed ab aliquo, et forte ab intellectu primo. Huiusmodi ergo rationes, et si bonum habeant colorem, pace eorum, necessitatem non dicunt. Videtur ergo mihi in hoc rationem expositoris solum esse necessariam.

30

Primo, proba Deum tantum principaliter creare. Secundo, quod nulla intelligentiarum posterior creare potest instrumentaliter. Et sic

35

³⁰⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 52, fols. 337^r–338^r.

³⁰⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 11 and 13, fols. 33^v–34^r.

conclusio nostra reddetur firma. Ratio ad primum sic componitur. Oportet universalissimum effectum in universalissimam causam reducere. Sed inter omnes effectus universalissimus est ipsum esse. Ergo erit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Secundam partem probare potes sic. Si aliqua intelligentia ex nihilo creat, vel autoritate propria, vel ut instrumentum primi. Quod non autoritate propria etiam philosophi concedunt, quicquid Avicenna dicat. Quod non inquantum instrumentum primi, expositor secundus³¹⁰ sic probat. Agens inferius supponit effectum superioris agentis, ut exemplo patet. Quoniam ars supponit effectum naturae, natura autem effectum primae causae, scilicet esse saltem materiae. Sed primus effectus Dei est esse. Ergo omnis causa secunda quomodocunque supponit esse. Et sic non potest creare, nec per se nec instrumentaliter. Ex his relinquitur, quod si rationales animae ex nihilo producentur, nullo modo, nisi ab ipso primo motore creabuntur.

*Cap. 27. Solvens quaestiones quasdam
contra rationes primi ac secundi expositoris*

Calumniantur autem quidam primam rationem expositoris viri acutissimi, primo arguentes conclusionem, secundo arguentes syllogismum. Arguunt contra conclusionem, quia a quocunque agente generatur compositum, ab eodem effective est esse compositi. Compositum aliquod generatur ab aliquo agente novo ac secundo, nisi tollatur virtus creaturae. Maior probatur, quoniam secundum Aristotelem generatio est ad esse. Rursum, a quocunque compositum habet formam in materia, ab eodem habet esse. Sed a generante habet formam in materia quare et ab eo habet esse, et reliqua vide. Conclusio ergo syllogismi expositoris falsa erit.

Quod autem syllogismus eius non syllogicet ostenditur. Quoniam causa universalis dupliciter intelligi potest. Vel virtute ea, scilicet cuius virtus ad plura se extendit, ut sol; et sic effectus dicitur universalis virtute, scilicet illae cuius perfectio maior. Vel praedicatione, effectus enim universalis praedicatione est qui de pluribus praedicatur. Universalis autem causa virtute est quae continet plures causalitates. Dicunt modo, si in maiori sumitur uniformiter universalius secundum per-

³¹⁰ Dominicus Gundisalinus.

fectionem ex parte causae ac effectus, concedunt eam. Et sic minor est falsa vel aequivoca. Si autem uniformiter secundum praedicationem, potest esse vera maior ac minor. Sed propositio dicens Deus est causa universalius, est falsa secundum illum sensum prosyllogismi. Tertio, potest argui non esse verum ens || esse perfectissimum effectum, quoniam pluribus, immo omnibus communicatur, ergo potentialis et per consequens vilis. 5

Secundam rationem expositoris secundi etiam reprobant, quia aut intelligitur in maiori quod agens secundarium praesupponit effectum primi agentis ut passum in quod agat. Et tunc petit principium, scilicet quod omne agens aliud a Deo agit in passum praesuppositum. Aut intelligit(ur) absolute, quod scilicet absolute presupponat effectum primi agentis. Quod concedunt, quia scilicet supponit seipsum, sicut agere supponit esse, et ipsum est effectus primae causae. Probatio vero eius non currit, ut dicunt, quoniam id non est ex ordine agentium, sed propter necessitatem terminorum; et tu vide. 10 15

Sed mihi videtur, pace horum, haec non concludere adversus expositores. Supponit namque expositor primus quod causae sunt concurrentes ad unum effectum secundum diversos gradus, ut saepe ego declaravi in libro *Destructio destructionum*. Quando enim Socrates generatur, in eo plures continentur gradus, ut hic homo. Altior est homo, altior animal, altior corpus vivum, altior corpus, altior substantia, altissimus est esse, quod omnibus entibus diffunditur. Et non dico esse simpliciter, sed esse creabile vel alio modo participatum esse. 20

Tunc est regula Peripatetica, quod licet omnes isti gradus sint una res in subiecto, tamen sunt rationes quibus causae subordinatae concurrunt ad Socratis esse. Quoniam Socrates sub isto gradu singulari a Platone fit vel saltem Plato concurrit ad illum secundum gradum Sortis. Universalior causa, verbi gratia, sol ad idem secundum gradum alteriorem, verbi gratia, ut homo. Superior causa, verbi gratia, Mars ad idem ut animal, Iuppiter ad idem ut vivum, Saturnus ut substantia, primus motor ad idem sub gradu entis. Sic enim est ordinatus modus concurrendi causarum, sicut rationes ac gradus effectus secundum praedicationem ordinantur. Est ergo regula Peripatetica quod effectus universalis in quantum huiusmodi praedicatione reducitur ad causam universalem, non dico secundum praedicationem, sed secundum virtutem, ut tibi ex exemplo posito patet. 25 30 35

Ex hoc maior syllogismi debet sic intelligi, universalissimus effectus secundum praedicationem debet reduci ad causam universalissimam secundum virtutem. Et hoc modo tenet maior ex regula Peripatetica. 40

Tunc minor intelligitur eodem modo: sed esse creabile est effectus universalissimus praedicatione. Ergo debet reduci ad causam universalissimam virtute. Et sic syllogismus bonus est. Et iterum bene assumetur et altera: sed Deus est causa universalissima virtute, quare Deus concurret secundum esse.

Nec valet inducere in dictis expositoris contradictionem, quoniam id non est contra rationem in se, sed contra hominem. Ego autem quaero rationem simpliciter, ex his patet firmitas demonstrationis primi expositoris. Sed dices ea quae distinguuntur ratione fiunt ab una et eadem causa. Sed esse simpliciter et esse huius sola ratione distinguuntur. Ergo a quocunque est esse huius, erit esse simpliciter. Cum igitur a Platone sit esse Sortis ut sic, ergo ab eodem erit et simpliciter esse. Istud etiam nihil est, quoniam eadem ratione sunt duobus. Uno modo adequate, sicut homo ut subiectum et ipse ut praedicatum. Et hoc modo verum est id quod in maiori tangitur. Alio modo inadequately, sicut homo et animal. Et sic maior est falsa, et sic hoc non urget. Potest tamen negari minor secundum expositorem, quoniam secundum eum esse et essentia secundum rem differunt.

Ex his apparet argumentum contra conclusionem non concludere, quoniam generatio non est ad esse simpliciter, in quantum est ab hoc scilicet a Platone, sed quemadmodum in genito sunt plures gradus, qui sunt rationes concurrenti omnium causarum. Sic ipsa generatio est actio omnium causarum. Ut ergo illa generatio est a Platone, est ad hoc esse scilicet Sortis; ut est a sole, est ad animal; ut actio Martis, ad Sortem ut vivum; ut actio Dei, ad Sortem ut ens.

Concedo ergo generationem esse terminatam ad esse, non tamen ut est ab agente particulari, sed ut est actio omnium causarum concurrentium ad formam, ergo rationis. Concedo maiorem, sed minor falsa est, loquendo eo modo | quo maior intelligitur. Nulla enim res creata generat effectum aliquem secundum esse simpliciter quantum ad omnes gradus, sed quantum ad gradum sibi proprium, et sic non tollitur virtus causae particularis. Et sic reputo argumentum illius viri ab his calumnijs posse tueri.

Quod inducitur de nobilitate effectus, pro nunc dicerem esse nobilitate praecedere omnia saltem extensive. Quod etiam inducitur contra secundum expositorem nec urget secundum me. Supponit enim ipse tria genera agentium. Unum qui tantum agit in superficie inquantum tale, et hoc ars est. Secundum est agens naturale, quod ideo naturale dicitur, quoniam agit secundum partem suae essentiae, et non secundum totam suam essentiam. Et hoc vocatur agens per participationem.

Tertium agit per totam eius essentiam, et sic agit simpliciter esse. Ex his potest argumentum sic vigorari. Agens secundarium per participationem supponit effectum primi, ut passum. Sed quodlibet ens dependens est huiusmodi, ut constat. Ergo ut prius. Quod dicitur ibi esse petitio-
nem principij, diceret expositor illam esse per se notam ex rationibus
terminorum. Supponit enim ipse agens secundarium esse id quod par-
tim agit et partim supponit, eo quia non agit per totam suam essentiam,
sed per participationem. Ideo supponit aliquid primi in quod agat. 5

Quod etiam dicitur praesuppositionem illam non esse ex ordine agentium sed terminorum, constat non esse ita. Illa enim agentia sic
sunt ordinata ut inferius, cum sit pars superioris, supponat semper par-
tem effectus simpliciter. Et ideo omne agens creatum agit ex praesuppo-
sita materia, ut bene expositores dicunt. Si quid igitur dici potest adver-
sus secundam positionem hoc est. 10

Ex his et Aristotelis dictis colligimus primo animam foris accedere, 15
ut Aristoteles testatus est in *De animalibus* 16. Colligimus autem ex
verbis eius in libro *De proprietatibus elementorum*³¹¹ dicentis rationa-
lem animam descendere iussu Dei, et ex rationibus dictis eam venire
ex Deo. Et hoc non tantum ratione, sed etiam fide tenemus, iuxta
illud Mosis, omnem flatum ego feci.³¹² Item et *Geneseos* Moses etiam
dicit “Deus spiravit in faciem eius spiraculum vite.”³¹³ Ubi Augusti-
nus ait³¹⁴ angeli nullo modo dicendi sunt creatores alicuius rei; et dicit
“nullo modo”, id est nec principaliter, nec instrumentaliter. Quod etiam
Damascenus affirmavit in secundo;³¹⁵ et vide verba eius, quod ergo
anima rationalis sic veniat a Deo immediate. Istae sunt rationes, hae
sunt auctoritates. 25

³¹¹ Ps-Aristoteles, *De proprietatibus elementorum*, in Aristoteles 1562–1574: VII, f. 206^rB–C: “(...) quod est quia sperma viri, quando cadit in matrice mulieris, decoquit ipsum matrix caliditate sua, et commiscetur sperma illud cum sanguine matricis, donec fit frustum; deinde formatur et sic fit spiritus vitae in ea iussu Dei.” However, Nifo borrowed the quote from Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, tr. I, cap. 6, in Albertus Magnus 1955a, p. 15: “Et hac ratione dixit Aristoteles in libro DE CAUSIS PROPRIETATUM ELEMENTORUM ET PLANETARUM, quod anima rationalis creatur in embryone hominis iussu Dei, et est quaedam resultatio suae lucis.” See also Albertus Magnus 1980, pp. 57 and 85.

³¹² See *Isaias* 57:16.

³¹³ *Genesis* 2:7.

³¹⁴ Augustinus, *De Genesi ad litteram*, bk. X, ch. 5, in PL, 34, col. 411: “Quod ergo ex Angelis, tanquam paretibus Deus cret animas nulla mihi de canonicis libris occurrit auctoritas.”

³¹⁵ Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, l. II, cap. 12, in PG, 94, cols. 917–930.

Cap. 28. *In quo narrabitur determinatio
quaestionis in origine rationalis animae*

Quod igitur collegimus tum ex rationibus, tum ex verbis Aristotelis est rationalem animam non ex semine, sed foris accedere. Et quod ex foris ex intelligentia, et non aliqua infra Deum, sed ex Deo immediate, ut in libro *De proprietatibus elementorum* testatur Aristoteles.³¹⁶ Sed quia omne id quod causatur a primo causatur intra naturae opus. Opus autem naturae ex aliquo fit, immo et rationalis anima videtur quodam modo ex aliquo fieri.

Sunt autem in natura seminum genera tria: foeminae scilicet quod in se habet vegetativum, maris quoque quod in se sensitivum continet in potentia. Neutrum autem horum ad intellectum ac rationem sufficit, nec potest habere semen in quo sit in potentia. Omnis enim virtus quae est in semine, sive sit animalis, sive coelestis, sive elementaris, aut mistionis elementorum, virtus est operans in corpore, nec educere potest formam, nisi quae est actus corporis.³¹⁷

Erit ergo tertium genus seminis, scilicet lux primae intelligentiae, quae semen est spirituale, et de hoc semine rationalem animam produxit. Quemadmodum et nobiscum Varro,³¹⁸ Manicheus Romanus Siphanius³¹⁹ et Praesilianus³²⁰ consentiunt ex propria Dei substantia rationalem animam esse dicentes. Quod et sapientissimus Paulus ad Athenienses sic configuravit, dicens.³²¹ “In ipso enim vivimus et move-mur et sumus, sicut et quidam vestrorum poetarum dixerunt, ipsius enim et genus sumus.” In quibus dat intelligere omne genus animae ex luce prima effluere. Cum ¶ enim inquit “in ipso enim vivimus,” nos vitam habere vegetalem ex eo insinuat. Cum autem post modum sub-

³¹⁶ The ps-Aristotelian work cited in note 311 of the previous chapter.

³¹⁷ This passage is borrowed from Albert the Great, *De natura et origine animae*, I, cap. 5; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 13, lines 34–41.

³¹⁸ Marcus Varro (116 BC–27 BC) distinguished three degrees of the World Soul: the degree that instills life, the degree that provokes sentience, and the highest degree, which is the mind. This last, according to Varro, is God. In human beings, Varro calls it the genius. See Augustinus, *De civitate Dei*, bk. VII, ch. 23. Nifo also discusses his views in book III.

³¹⁹ Probably, Priscillianus’ follower, the bishop Salvianus is meant. See the following note.

³²⁰ Priscillianus, bishop of Avila in the fourth century, leader of the Manichean party, who through his oratorical gifts and reputation for extreme asceticism attracted a large following.

³²¹ *Actus* 17:28.

dit “et movemur,” nos vitam sensilem ab eo accepisse designat. Cum etiam adiungit “et sumus,” nos vitam intellectualem lucrari ab eo denotat. Cum ultimo appositum “nos esse ex genere eius,” dat intelligere esse nostrum ex luce quod semen est spirituale profluisse primae intelligentiae.

5

Et haec intellectus movens est quem Anaxagoras purum et primum et immistum esse dixit. Hoc autem, ut altius intelligatur, debes scire quod vegetativum est in sensitivo; et ideo non determinatur exitus vegetativi de potentia ad actum nisi ad esse ac naturam sensitivam. Iterum, sensitivum est in intellectivo; et ideo non terminatur exitus sensitivi de potentia ad actum nisi in intellectivo. Erit ergo in motu ipse embrio, ut Aristoteles inquit,³²² prius vivum quam sensile animal. Et prius sensile animal quam equus vel homo. Et quia omnia propria virtute movet intellectus, et omnia quae sunt in materia, sunt sicut instrumenta ipsius, in virtute intellectus moventia. Ergo proculdubio vivum prius est in materia quam sensibile.

10

15

Sensibile prius quam intelligibile, et intelligibile confusum prius quam intelligibile determinatum, eo quod virtute intellectus agentis prima operatio est secundum principia materiae matris. Et secunda operatio est intellectus eiusdem secundum ea quae sunt in semine patris. Et tertia secundum semen proprium, scilicet lucem propriae materiae spiritualis. Quare quaemadmodum, quando vegetativum est in sensitivo in illius congruentiam operationes terminat, ita quando ambo vegetativum scilicet et sensitivum sunt in rationali terminantur organa formata ad opportunitatem rationalis animae. Huius autem exemplum est: quoniam loco anteriorum pedum in quadrupedibus formantur manus in homine quae sunt organa intellectus, sicut Aristoteles inquit in libro *De animalibus*.³²³ Item, loco linguae brutorum formatur lingua hominis, quae congruit interpretationi, quae non est nisi actus rationis. Amplius, auris loco auriculae brutorum, quae organum est auditus disciplinae, quae non competit nisi intellectui. Et sic facile est considerare in omnibus alijs organis sensuum, propter quod etiam in figura organa hominis ab omnibus differunt animalium organis, eo quod sensitiva in homine coniuncta rationi multo est maioris virtutis quam in ceteris sit animalibus.³²⁴

20

25

30

35

³²² Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b2–3.

³²³ Aristoteles, *De partibus animalium*, IV.10, 687a19–23.

³²⁴ Also this passage is borrowed from Albert the Great, *De natura et origine animae*, bk. I, ch. 5; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 13, lines 64–81.

Dixerunt quidam sapientes, quod quemadmodum in alijs necessaria est formae inchoatio, ita et in homine. Inchoatio igitur vegetativi est in materia, et in esse primae substantiae. Inchoatio sensibilis est in vegetativo. Inchoatio rationalis est in sensitivo, quia aliter homo factus esset multa, et non unum. Sed quia nihil horum fit per virtutem intellectus, et non ex materia aliqua, ideo esse hominis intellectivum erit ad similitudinem intellectus primi, qui divinus est et nulla materia prohibetur.³²⁵

Hoc autem quod dicunt non intelligendum est ad literam, quoniam quemadmodum vegetativum in ipsa materia inchoaretur, de qua educitur, sic et sensibile et intellectivum ex eorum inchoationibus educerentur. Et sic quemadmodum vegetativum non prius esset nisi ex materia, sic et intellectivum. Oportet ergo intelligere vegetativum inchoari in materia tanquam in eo, ex quo educitur sensitivum eodem modo. Intellectivum autem non tanquam in eis ex quibus educatur, sed tanquam his in quibus inducitur per virtutem ac primae causae lucem.³²⁶

Et quando sic est, erit opinio Averrois erronea, qui dicit intellectum non esse de natura animae, sed continuari sibi ab extrinseco. Si enim hoc verum esset, non esset homo id quod est esse habens hominis nisi a sensibili, quod enim non nisi extrinsecus continuatur. Non est terminus exeuntis de potentia ad actum, nisi per id ipsum aliquid ponatur in numerum. Sed per rationem et intellectum homo est homo et ponitur in numerum. Nec fugere potes ad cogitativam, ut Averroes et Abubacher labuntur. Illa enim non est nisi sensitiva, vel secundum gradus vivorum. Nec Aristoteles nunc in 16. *De animalibus* nisi vivum, sensitivum et intellectivum, nec in secundo *De anima* alios ponit gradus nisi hos. Quare si cogitativa anima sit homini propria, homo non nisi a sensibili erit homo, cuius oppositum Aristoteles inquit, dicens ultimo advenire rationalem animam homini, qua tunc homo est homo. Et hoc argumentum sine dubio demonstratio est cuilibet homini bono.

Ulterius, ex his patet quod rationalis anima partim est ab intrinseco et partim ab extrinseco, quia licet vegetativum et sensitivum in homine de materia educantur formativa, quae est in gutta matris et patris. Non

³²⁵ See Albertus Magnus 1955a, p. 13, lines 82–92. For discussion, see B. Nardi, “La dottrina d’Alberto Magno sull’*inchoatio formae*”, in Nardi 1979, pp. 69–101; on Vernia’s and Nifo’s acceptance of Albert’s doctrine, see Mahoney 1978b, and Mahoney 1983, pp. 160–163 and 189–190.

³²⁶ Cf. Albertus Magnus 1955a, p. 14, lines 1–7, 16–40.

tamen educit eas hoc modo, ut sunt potentiae rationalis animae, sed secundum quod formativa movetur informata ab intellectu universaliter movente in opere generationis. Et immo complementum ultimum, quod est rationalis animae, non est per instrumentum nec ex materia, sed ex luce primi affluit secundum esse purum et immistum. Et hoc modo intellectus ingreditur in embrionem ab extrinseco materiae, non tamen ab extrinseco agente. Quia intellectus qui est auctor naturae non extrinsecus est naturae nisi inquantum separatur ab ea secundum esse, eo quia mistum non habet cum ea esse. Verum hoc modo a rebus generativis intellectus ille separatus, naturaliter scilicet agens, non distat ab eis per situm et locum, cum potius sit intimior naturalibus rebus quam aliquae naturae principia. Nec principia aliquid naturae agunt, nec agere possunt nisi mota ac informata per ipsum.

Ex his verificari possunt in parte antiquorum enigmata, qualiter motores coelestes fundant, et qualiter non. Prima enim et tota fusio animae et omnis naturae est a prima causa. Inferiores autem orbes operantur organice determinando et inclinando naturas ad materiam. Propter quod Plato inquit quod in quolibet orbe aliquid accipit memoriae, ut in orbe Saturni et alias in alijs. Et secundum hunc modum essentia animae a prima causa tota. Sola vero applicatio ac determinatio ad corpus est ab alijs instrumentaliter primae causae servientibus. Et quoad hoc regenda in illuminationibus, et movenda motibus temporalibus subiicitur intelligentijs aliorum orbium; et quia sic totus coeli concentus refertur ad causam primam. Immo dicit Averroes totum unicum motorem habere, et inferiores motores ad sphaeras dixit esse virtutes et membra primi coeli et sui motoris. Et laute ac sapientissime dixit. Et forte hoc Plato voluit dicere in parabola eius, cum Deum stellis loquentem fingit dicens:³²⁷ “ego vobis semen et initium tradam.” Quoniam quandocunque vivus sit, Deus ex luce propria semen tradit spirituale. “Vos cetera exequi par est,” quoniam non nisi motibus luminibus ac alijs organice faciunt, ut dictum est. Et hanc lucem forte ex qua cuncta effluunt, appellavit animam in medio sitam, ut totum vivificetur. Quod si ita senserit, proculdubio Plato in nostram occurrit opinionem. Ac alii sic forte dicere voluerunt, licet non pervenerint ad id. Haec igitur de origine rationalis animae dicta sint modo.

20 “ac”: correction of “ad”.

³²⁷ Plato, *Timaeus*, 41C–D (quoted above, in cap. 15).

*Cap. 29. In quo solvuntur omnes
rationes pro opinionibus praedictis*

Ut positio nostra complementum recipiat, oportet ut quaestiones quibus coacti sunt adversarij solvantur. Prima igitur Averrois ratio non cogit. Homo enim generat sibi simile in specie per virtutem formae suae. Non quod rationalis anima sit immediatum principium in generatione humana, sed quia vis generativa et ea quae in semine agunt non diponerent materiam, ut fiat corpus dignum anima rationali, nisi quatenus agunt ut instrumenta rationalis animae. Et hoc modo generatio hominis est ex homine. Maior ergo falsa est, nec probatio urget. Quoniam licet nullo illorum modorum sic est, quia instrumentum rationalis animae, scilicet virtus formativa, non pertingit ad rationalem animam propter sui excellentiam. Esse enim eius est esse extra materiam, ideo datur quartus modus, qui deficit in maiori.

Sed ambiges quantae perfectionis est agens in sua principali virtute, tantae instrumentum in sua instrumentali. Sed forma hominis generantis est excellentissima ac a materia sic elevata secundum esse et existentiam suae molis. Ergo virtus formativa quae est illius instrumentum erit tantae in producendo. Hoc non cogit nisi in instrumentis eiusdem generis. Deus enim cum sit summum ens non proprie posset per quodcunque organum producere sibi simile, nec phantasia ut instrumentum intellectus agentis speciem intelligibilem.³²⁸ Maior ergo veritatem habet ubi principale agens et instrumentale eiusdem sint generis physici, cuiusmodi minor falsa est.

Secunda etiam ratio nihil est, quoniam assimilatio filiorum parentibus non est quia anima sit ab anima, sed ¶ quia dispositiones quibus anima illa unitur materiae et quibus operatur, sunt a patre et matre. Et inde fuit assimilatio tum quoad animam tum quoad corpus.

Tertia etiam ratio nihil est. Ideo debes scire duo considerari in generatione cuiusque formae in materia, scilicet exitum formae in materia et unionem illorum. In quibusdam haec in idem incidunt, scilicet quando formam uniri materiae et ipsam esse idem est omnibus modis. In quibusdam non, ut in rationali anima. Rationalis enim anima et est intellectus et est anima seu natura. Prout est intellectus ex Deo pendet, ex semine spirituali, ut diximus. Ut est anima et natura sic fit ab

³²⁸ For an extensive discussion of the doctrine of intelligible species, see book V, below.

agente naturali, quoniam rationalem animam esse animam nihil aliud est nisi ipsam uniri materiae, quam unionem facit naturale agens ministrando dispositiones. Generatio ergo hominis est verissima generatio, quoniam ibi salvatur unio formae in materia, quae est de ratione generationis verissimae dictae tantum. Maior ergo si intendit genitum cuius forma non accipit esse nec simpliciter nec in unione eius ad materiam, non vere generare, concedo. Et hoc modo generatio est via in rationalem animam, non in esse simpliciter eius, sed in esse eius ut natura et anima. Et hoc modo minor falsa est. 5

Sed ambiges, si anima rationalis secundum intentionem prius intelligitur habere esse simpliciter quam habere esse animam, tunc generatio non terminatur nisi ad esse animam. Sed esse animam est accidens intellectui. Ergo generatio non nisi ad accidens terminatur. Non ergo vere generaretur homo et quantominus vere corrumpetur, de quo alias. 10

Nec hoc valet, dicerem enim generationem illam non terminari ad intellectum simpliciter dictum, sed ad intellectum animam entem corporis. Ergo generatio haec est ad accidens. Nego consequentiam, quoniam licet relatio illa sit accidens intellectui, relatum id scilicet intellectus anima ens est substantia, et ad hanc terminatur generatio. Quemadmodum licet risibilitas sit homini accidens, tamen homo risibilis non est accidens homini, nisi idem accideret sibi. Et licet pars huius fuit, ut intellectus totum hoc non fuit. Et sic potest salvari ratio verissimae generationis. 15

Sed dices illa relatio qua intellectus dicitur anima corporis, est accidens intellectui aut substantia. Si accidens, ergo intellectus anima ens erit aggregatum per accidens, et sic generatio hominis esset ad congregatum per accidens et non esset una per se. Si substantia, ergo cum intellectus separabitur a corpore corrumpetur, quoniam relatione illa privabitur. Nec hoc obstat, dicam enim quod est idem realiter cum intellectu, et sic substantia differens tantum modo et ratione. Et sic non oportet ut in separatione perdat substantiam cum tantum rationem illam perdat. Et qui vult plus quaerat forte posterius dicam. Ubi forte sustentabo generationem hominis non esse generationem unius rationis et univocae cum generationibus aliorum. Et sic argumentum forte verum concludit, non tamen contra nos. 20 25 30 35

Quarta enim non urget, quoniam maior debet intelligi sic de forma, quando accipit esse ab uno agente, et corpus ab alio, diversis intentionibus ac disperatis, modo ad quod homo disponit, Deus complet. Et ideo intentio amborum est ad idem. Quoniam licet Deus sit alterum agens 40

ab homine, quia tamen homo agens est subordinatum Deo ut instrumentum artis, immo esse a primo et esse a secundo in idem occurrunt.

Quinta etiam dupliciter debilitatur. Est enim sermo Aristotelis intelligendus quando instrumentum et principale agens unius sunt generis physici; ut ibi Aristoteles loquitur vide. Secundo, etiam potest fingi hominem esse perfectum in generando sibi simile totaliter vel dispositive. Et sic verbum Aristotelis est universaliter verum, scilicet id esse perfectum quod sibi simile generare potest in toto vel dispositive.

Sexta ratio Averrois non cogit, licet videatur apparens, quoniam intellectus est intellectus et est anima, et quia intellectus non unitur materiae ut intellectus. Ideo nunquam erit forma corporis. Maior ergo veritatem habet de agente quae potest inducere dispositionem omnem pro unione illius ut sic, cui non est in proposito. Immo illa regula est falsa secundum eum in 67. commento 2. *De anima*.³²⁹ Lumen enim potest inducere dispositionem omnem pro formatione coloris in medio, attamen non agit colorem in medio. Vel potest dici, et melius iuxta ante dicta, id verbum debere intelligi secundum identitatem in substantia ac numero sic. Omne agens potens inducere dispositiones inducens est formam. Si intelligat id agens sub ratione qua disponens esse inducens, nego et contra eum procedit in alijs multis. Si intelligat idem agens disponens est idem numero ac indistans secundum locum et | situm ab agente principaliter formam inducente, concedo. Quia, ut diximus, virtus seminis ut informata ab intellectu primo, idest ut indistincta loco et situ, rationalem animam in embrione inducit.

Septima ratio non tenet nisi quando antecedens et consequens sunt eiusdem generis physici. Modo dispositiones sunt naturales physicae materiae, rationalis anima est supra materiam. Nec propter hos stat oppositum consequentis cum antecedente, quoniam agens antecedens et agens consequens sunt unica, ut ars instrumento, ideo unica inductione secundum utrumque, ut dixi, et non diversis generationibus, ut constat.

Octava non valet, quoniam perfectio motus quandoque sumitur a perfectione subiecti. Et haec est per se in motu, ut Averroes inquit in 8. *Physicae auscultationis* commento 57.³³⁰ Quandoque a termino et haec est per accidens motui in quantum motus. Terminus ergo est duplex: intrinsecus, qui est idem quod forma ipsa et motus in esse completo, et

³²⁹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 67, pp. 230–234.

³³⁰ Averroes 1562–1574: IV, lib. VIII, t/c. 57, fols. 398^r–399^r.

extrinsecus. Dicerem ergo generationem brutorum forte esse perfectiorem intrinsece generatione hominis, generationem autem hominis esse extrinsece altiore. Et inde genitum humanum praestabilius est genito bruteo.

Nona etiam debilitatur. Debet enim maior intelligi quod unio formae est in materia secundum omnes gradus formae. Modo intellectus, etsi unitur materiae secundum vegetativum, sensitivum, motivum gradus, remanet semper foris ac elevatus secundum intellectivum. Et sic partim est naturalis huiusmodi unio, partim nec naturalis, nec violenta, cum secundum gradum illum non sit unibilis. Violentum enim et naturale supponunt possibile esse. 5

Amplius, decima ratio habet maiorem limitandam. Debet ergo maior sic intelligi. Quod omnis forma naturalis alicuius compositi quae primo intenditur ab agente, id fit ex virtute illius, aut aliquo quod est forma suae virtutis. Sicut est in proposito: rationalis anima fit adeo, quia est forma spiritus genitivi. Dico formam, sicut ars est forma securis ac organi. Et sic minor non est ad propositum, nec probatio sua currit. 15

Rursus, undecima ratio non urget, et instantiae possunt ferri ad maiorem fere infinite. Ideo illa maior debet intelligi sic. Quod potest privare operationem propriam alicuius et aptitudinem ad illam, potest generare et corrumpere formam. Modo etsi morbus privat operationem rationalis animae, non potest privare aptitudinem ad illam, immo forte non privat habitum illius. 20

Duodecima eodem modo potest, ut prius, debilitari, ut dicatur sic maior. Id quo essentialiter homo excedit ac differt ab alijs, debet esse a propria virtute principaliter, vel dispositive, vel ut instrumentum coniunctum primo motori illius. Et sic minor et conclusio convertuntur, sed nihil contra nos. 25

Tertiadecima dicerem quod non cogit, quoniam in adventu formae humanae omnia non corrumpuntur. Virtus enim formativa quae in principio est in semine instrumentum primi motoris, manet adveniente rationali anima, sicut et spiritus in quo fere tota substantia spermatis continetur manet. Et illa quae prius fuit formativa corporis, fit post modum corporis regitiva, sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis advenientis, ut instrumentum formae in agendo, et sic genitum pertinet ad patrem. 30

Ultima ratio nihil est. Sic enim arguerem nautam esse factum ex semine navis, quoniam debilitatur et fortificatur ex instrumento navis. Argumentum igitur arguit tantum rationalem animam uti corpore ut organo ac instrumento. 35 40

Authoritates etiam non cogunt.³³¹ Salomon enim loquitur ibi in
 forma stulti, ut patet legenti libros illos. Verbum etiam Mosis figu-
 ratum secundum sinecdochem, accepit enim animas pro hominibus,
 quemadmodum et Plato et Aristoteles 9. *Ethicorum* inquit. Illud etiam
 aliud Mosis absolvitur, quoniam dictum est, quomodo rationalis est in
 sensitivo et sensitivum in vegetativo. Et sic verificatur quomodo ratio-
 nalis anima est in sanguine, ut dictum est. Verbum rursum Aristotelis
 verum inquit, quoniam (ut dictum est) rationalis anima instrumenta-
 liter et dispositive quantum ad unionem eius in materia est ab homine
 et sole, et ideo fuit *Physicae auscultationis*. Eodem modo intelligendus
 est sermo eius in 12. *Primae philosophiae*, ibi enim vult quod solum
 sperma virtute propria non sufficit esse instrumentum. Ideo debet esse
 homo generans, non tanquam agens principaliter, sed tanquam dans
 instrumentum. Quod etiam dicitur 16. *De animalibus* solutum est,
 immo id ad oppositum procedit ut in ante habitis capitulis dixi. Autho-
 ritas Gregorij Niceni non est habenda immo, ut Albertus inquit in illo
 Gre||gorius non est tenendus. Item nec valet id de verme, cur non fiat
 ex superfluo alimenti, sed ex putrefactione resecati ex alimento, ut Ari-
 stoteles ait. Id autem authoris *De causis* dicendum quod si anima esset
 in medio per aequedistantiam propter virtutum confractionem esset
 necessarium, modo non est sic, ut constat.

Cap. 30. *Absolvens argumenta Platoniorum*

Post haec oportet ut et alia aliorum motiva debilitentur. Primum itaque
 nihil est, declaratum est enim unam esse formam omnium videlicet
 Deum, eo modo quo ars forma est organi. Et sic argumentum totum
 conceditur.

Secunda etiam non urget. Maior enim intelligi debet quando ad
 unum aequae et primo inclinatur ac in attingendo aequaliter se habent.
 Cuiusmodi non est in proposito, his enim clarius his obscurius, ut
 dicunt Peripatetici.

Tertia etiam concludit ad intellectum datum in cap. 28. Primus enim
 intellectus est forma utens omnibus rebus, ut ars utitur instrumento. Et
 colligitur numerus rerum maiori unione quam sit formae cum materia,

18 "putrefactione": correction of "putrefactionis".

³³¹ See ch. 23.

ut dictum est. Tamen illa unio non est tanta quanta est, ut intellectus ille mistus dicatur. Motivum Themistii nihil est. Animalia enim illa genita sunt, ut dicit Aristoteles, ex spermate vel proportionali spermate, quod ex materia putrescit in quo residet virtus primi intellectus, ut ars in organo suo. Differunt tamen, quoniam organum illorum generativum non est ex patre et matre, organum propagatorum est ex patre et matre. Et hoc amplius declarabitur loco eius. 5

Argumenta aliorum nihil sunt. Semen enim producit animam illam, ut in eo residet virtus primi intellectus et ut est instrumentum sui principalis. Et potest dici quod instanti generationis semen est, ut dixi, quia remanet virtus formativa in spiritu, ubi est virtus spermatica tota, ut capitulo praecedenti patet. Et potest dici quod pro primo instanti alicuius effectus non oportet ut agens sit. Quod an verum sit non determino. Nec verum est sperma totum esse ut materia, quoniam et quoad corpulentiam materia est operis, quoad spiritum et aeream substantiam sedes est intellectus. Et sic virtus est activa. Nec valet id nullum imperfectius est causa et cetera. Quoniam etsi sperma sit imperfectum quoddam, est instrumentum perfecti ac organum primi intellectus, ut saepe diximus. 15

Nec oportet ut generatio sit ab univoco simpliciter, sed in virtute cuiusmodi est sperma. Est enim univocum genito, tum quia instrumentum est alicuius convenientis in nomine cum effectum, tum quia est sedes primi intellectus, in quo continentur omnes species ac ideae omnium formarum. Quod autem sperma sit uniforme in corporeitate constat. Est autem diversarum virtutum et dissimile valde. Immo ut informatum ab intellectu primo redditur animatum et multifforme. 20

Quod etiam inducitur probando Deum non agere, dicendum quod Deus agit per voluntatem antiquam, sic enim ab aeterno intellexit agere pro instanti praesenti et sic praeordinavit ac praeconcepit. Dictum autem Aristotelis intelligitur de eligente noviter ex motione facta a re, et non per lucem substantiae propriae, ut diximus. Secundum etiam nihil est, quoniam etsi Deus immediate agat multa, non agit illa tanquam secundum potentiam suam, sed secundum naturam recipientis. Et quia natura animae est sic limitata, ideo sic eam produxit. Nec oportet, ut dicit tertia ratio, ut ultimum exeat a primo per intermedia agentia in totum id, sed sufficit—ut diximus—media agere dispositive ac organice ad quicquam illius, ut capitulo suo diximus. Nec quarta cogit quoniam dicimus intelligentiam esse causam animae primam virtute propria, aliae quoque ut instrumenta disponentia ad modum unionis animae, ut patet. 30 35 40

Sic quidem igitur solverem argumenta antiquorum oppositae partis. Si qua igitur alia inventa fuerint, solvantur eodem modo. Et verba sapientium possunt omnia torqueri ad hunc sensum, etsi non praetendant eum. Verba enim antiquorum debent induci interpretatione in bonum, ut Themistius ait. Quae quidem igitur dicantur de animae permanentia, inceptione, perpetuitate, origine ac alijs huiusmodi, haec et tot sunt.

LIBER SECUNDUS
IN QUO DECLARATUR AN RATIONALIS
ANIMA SIT A CORPORE SEPARABILIS

15^v

Cap. 1. *In quo declaratur id in quo
omnes Averrois sectatores concurrunt*

5

Quoniam eorum qui locuti sunt in quaestionibus rationalis animae nullus in tantum laboravit sicut Averroes, immo inter reliquos cum eo pugnare mihi honor erit. Ubi volo ut sciatis quod omnia quae possunt induci in sustentatione unius viri ego inducam, nec praeterire volo verbum. Et quando videbitur totum posse eius, et ipsum a me debilitatum fuerit, potestis scire amplius non posse aliquid dici pro eo. Haec enim quaestio forte a tempore in quo oculos aperui, non recessit ab eis per tempus unius nutus. Et hoc tamen, ut cognoscerem ultimum posse pro eo, quare si ultimum posse eius debile ac frivolum monstrabo esse, tunc quilibet debet acquiescere in credendo opinionem hanc esse falsam et contra rationem. 10 15

Id ergo in quo concordant omnes Averroistae est quod rationalis anima est in nobis aliquo modo. Et ne sit in nomine confusio, cum de rationali loquor, de intellectu loquor, qui non est proprie anima, sed alterum genus animae secundum istum. Verificavit autem Averroes in 3. *De anima* hoc intellectum secundum esse aliquo modo in nobis, eo quia in voluntate nostra est intelligere ac abstrahere. Et universaliter omne eius opus cum volumus et omne id cuius operatio est in nobis cum volumus est in nobis. Ergo intellectus est in nobis aliquo modo. 20

Verum esse in nobis aliquid multifariam dicitur. Hoc quidem ut locatum in loco, id vero ut accidens in subiecto. Hoc autem ut pars in toto, idem etiam ut virtus in materia. Hoc etiam ut forma in formato, ac species in specificato, et alijs multis. Et quod apparet verum primo aspectu secundum eum est quod intellectus est in nobis aliquo modo ut forma. Hoc quidem primo ex animae diffinitione communissima perspicuum est. Quia omnis anima actus est corporis. Omnis actus forma. Ergo intellectus forma est, cum sit actus corporis. 25 30

8 "honor": correction of "bonos".

Amplius, in quo primo aliqua specie operationis operamur est aliquo modo nobis forma, ut Aristoteles in *De anima* 2. syllogizatur, ac Averroes ibidem commento 24.¹ Sed intellectus est quo primo operamur aliqua operatione, saltem secundum intelligere, ut dicitur. Ergo intellectus relinquitur forma nostra aliquo modo.

5

Rursum, ex regula eius in 3. commento 36.² quando duo unita sunt, et unum altero perfectius est ac praestabilius, quod est perfectius est forma rei imperfectioris, et alterum ut materia. Sed duorum unitorum, scilicet corporis humani et intellectus, intellectus est nobilior ac praestabilior. Est enim intellectus praestabilior, ut Themistius inquit, quia ceteris rebus quibus formatur mundus ingenium animae fere antistat. Ergo intellectus erit tanquam forma, nos ut materia eius.

10

Et ex hoc deletur peccatum quorundam, qui nec philosophantur nec catholice locuti sunt, dicentium intellectum nobis non comparari ut forma. Quod quonammodo errent his tibi perspicuum relinquitur.

15

Et quia, ut dixi, esse aliquid in nobis ut forma adhuc multifariam dicimus. Hoc quidem tanquam qualitas, et universaliter accidens subiecto, id vero altero modo. Ambiguum utique erit et adhuc quonam forte modo intellectus nobis insit ut forma. Quod si accurate considerabis, erit et tibi non minus perspicuum ipsum non comparari nobis ut qualitas ac accidens subiecto. Quod etiam et Averroes in his quae in 2. *De anima* scripsit, tradit et inquit.

20

Ponere animam esse accidens est impossibile secundum quod dat nobis prima cognitio naturalis in primo aspectu vel ut apparet ex demonstratione ab effectu. Demonstratio enim ab effectu ad causam est prima ac naturalis cognitio, et ratiocinatur hoc modo. Nullum nobilius omni accidente est accidens. Omnis anima nobilior est accidente ac omni accidente. Ergo anima non est accidens. Propositio dicens animam omni esse accidente nobiliorem ex opere animae nobis clarescit.

25

30

Amplius, et secundo ratiocinatur: pars substantiae aliquo modo est substantia. Sed rationalis anima est pars substantiae, pars aliquo modo ut dicitur. Ergo et substantia haec sunt quae ex com. 2.³ excipiuntur illius libri.

35

¹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 24, pp. 163–165.

² Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 499.

³ Averroes 1953, lib. II, t/c. 2, pp. 130–131.

Rursum, ut eodem libro com. 4.⁴ nobis tradit: differentia est inter formam quae est qualitas ac accidens in subiecto, et formam quae est substantia aliqua ac comparata alicui, ut substantia. Omnis enim forma alteri comparata ut qualitas ac accidens in esse constituitur per subiectum in quo fit. Unde forma substantialis alicuius potius subiectum constituit, et a subiecto constituitur quandoque quasi per accidens secundario. Sed forma quae alicui comparatur ut qualitas ac accidens, primo ac per se constituitur a subiecto, quod si aliquo modo subiectum ipsa constituit secundum nomen ac diminuite, et secundum quid constituire dicimus.

Cui maiori si addatur haec minor: intellectus nec primo, nec secundario a nobis constituitur, ut cuilibet etiam pravo perspicuum est. Relinquetur in secunda figura problema verificatum quod cum aliquid nostri sit intellectus, et ut forma, et non ut qualitas ac accidens subiecto, quod sit forma in nobis ut substantia. Et in hoc fere omnes conveniunt, ut Platonici ac Peripatetici ac medii horum, et universa schola Averroistica huic convenire videtur.

Et quando verificatum est hoc, restat modo videre cum anima sit in nobis aliquid et adhuc ut forma. Et amplius ut forma quae est substantia, an sit in nobis ut substantia locata in loco ita ut ipse sit velut locata res, nos vero ipsum continentes ac locantes. Et quod universa sapientium congeries consentit, est ipsam corpori non comparari ut locata res loco, quod pulcherrime sic Plotinus ac Porphyrius et Proclus affirmant. Locus comprehendens est ac corpora continens, ut ex 4. *Auscultationis* libro⁵ excipitur. Intellectus autem, ut manifestum est, corpus non est nec nos ambientes sumus ipsum ac comprahendentes. Ergo nec nos locus, nec ipse in nobis erit ut locatus; quod et Averroistae consentiunt ac Alexander etiam videtur.

Sed utrum ut pars in toto, adhuc si parte utimur pro eo quod membrum ac organum est totius, ut Platonici utuntur, ac proprie famositas nominis designat, et quomodo nos volumus intelligere, etiam sapientes conveniunt. Omnis enim pars ut sic eo pars est, quoniam ea exercetur determinata operatio ac particularis, ut oculus pars capitis, digitus manus, et cetera ceterorum. Cum autem pro nunc apertum sit per animam rationalem nos nulla particulari ac organica operatione uti nec ipsa per nos relinquetur, ut etiam Platonici concludunt nobiscum, rationalem animam nec esse partem nostram nec nos partem eius.

⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 4, pp. 132–134.

⁵ Aristoteles, *Physica*, IV.2, 209b1–3.

Quod quidem igitur intellectus sit aliquid nostri, et ut forma et non ut qualitas subiecto, nec locatum loci, nec ut pars totius, ex his palam ac perspicuum relinquetur. Et hucusque omnes sapientes in hoc concurrunt.

Cap. 2. *In quo inducitur differentia, qua discordant aliqui ab Averroë, quae per fundamenta eius removetur*

5

Id vero ambiguum non pertranseundum reputo, an intellectus qui rationalis anima dicitur nobis, comparetur ut virtus in corpore ac forma in materia. Et cum virtutem in corpore ac formam in materia appello, actum corporis ac materiae qui ex eius facultate ab agente naturali inducitur seu extrahitur volo intelligere. Sic enim Averroës utitur omnibus locis ubi occurrit. Utrum igitur rationalis anima quae intellectus dicitur, sic sit forma materiae ac virtus in corpore non eodem modo omnibus determinare accedit. Dicearcus,⁶ Democritus, Empedocles, Lucretius, Aristoxenes,⁷ Epicurus ac Alexander et universaliter qui extinctionem intellectus coniurant, rationalem non tantum formam materiae ac virtutem corporis credunt esse, immo potestatem eius dicunt, nec corpus excedere, nec in eo elevari. Immo, ut Aristoteles inquit, veteres sapere et sentire idem esse aiunt.⁸ Sic enim Empedocles dixit⁹ ad praesens voluntas augetur, et in hominibus et alijs, unde semper eis sapere altera praestat. Idem autem et Homerus: talis enim inquit | intellectus est in terrenis hominibus qualem deducit in die pater virorum deorumque.¹⁰

167

Haec utique positio non tantum ab Averroistica secta decessit, verum et a veritate simpliciter. Quod nos primo argumentis Averrois ostendimus, quae ex digressionem tertij *De anima*¹¹ colliguntur. Syllogizatur igitur Averroës. Omnis virtus in corpore ac omnis forma materiae

25

⁶ For Dicearcus, see note 34 in book I, ch. 5.

⁷ For Aristoxenus, see note 31 in book I, ch. 5.

⁸ Aristoteles, *De anima*, I.4–5, 407b27–411b31.

⁹ See *De anima*, I.5, 410b3–9.

¹⁰ The expression “father of gods and men” derives from Hesiodus, *Theogony*, 469; it frequently recurs in Homer; cf., inter alia, *Ilias* V, 426; *Odyssea*, XVIII, 135–136. See also Aristoteles, *Politica*, I.12, 1259b12–14. The phrase “Talis enim intellectus est in terrenis hominibus, qualem ducit in diem pater virorumque deorumque” is in the medieval translation of *De anima*, III.3, 427a26; see Thomas Aquinas 1984, p. 187; cf. *Summa contra Gentiles*, III, ch. 84, in Thomas Aquinas 1961, p. 120.

¹¹ Averroës 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 387–413.

est intellectum in potentia. Sed intellectus non est in potentia intellectum. Ergo in secunda figura, nec est virtus in corpore, nec in materia forma.

Amplius, hypothetice syllogizat. Si intellectus est virtus in corpore ac in materia forma, idem specie, reciperet se. Sed ipse non recipit se. Ergo nec est virtus in corpore, nec forma materiae. 5

Rursum, omnis virtus in corpore ac forma in materia recipit corporaliter ac individualiter. Sed intellectus nec corporaliter nec individualiter recipit. Ergo ipse nec virtus est corporis, neque forma est materiae.

Adhuc, si intellectus est virtus in corpore et forma materiae numeratus per illa, in rebus intellectis esset processus in infinitum. Destruitur consequens, et inferatur oppositum praecedentis, et concluditur quod prius. 10

Ultimo arguit, si intellectus esset virtus in corpore ac numeratus individuus, tunc scientia esset qualitas activa.¹² Et ut prius consequens destruas et oppositum inferas praecedentis. 15

Haec sunt quae ex commento illo possunt colligi. Quae an concludant simpliciter separationem intellectus a corpore, an concludant aliquo modo, quaestio est non parva, quam statim tangam.

Cap. 3. *In quo inducuntur quaestiones contra rationes Averrois* 20

Adversus rationes illas quidam sapientissimi viri, positionis Epicureae sectatores, obijciunt. Et primo quod id quod prima ratio concludit non est impossibile. Intellectus enim est in potentia intellectum, et a se reducit ad actum suae ac aliorum intellectionis. Quemadmodum enim Averroes concedit in formis materialibus formam esse in potentia ac in actu respectu motus, ut gravis forma, ut 3. *De caelo et mundo* commento 28.¹³ et 4. commento 22.¹⁴ et alibi consentit. Movet quidem ut forma, ut inquit, movetur quoque ut in materia. Sic et intellectus ut potentia materiae est recipiens intelligibilia infinita, quemadmodum author *Fontis vitae*¹⁵ consentit, et ut illustratus a lumine primae causae agitur actu intellecta. Et exemplum afferunt quemadmodum color movet 25 30

¹² The context of this issue is in Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 411–412. See, *inter alia*, Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 117, a. 1, ad secundum; *Summa contra Gentiles*, II, ch. 75.

¹³ Averroes 1562–1574: V, *In de caelo*, lib. III, t/c. 28, fols. 197^r–199^r.

¹⁴ Averroes 1562–1574: V, *In de caelo*, lib. IV, t/c. 22, fols. 247^v–249^v.

¹⁵ Avicenna, *Fons vitae*. For discussion, see Schlanger 1968.

ut informatus a luce, et movetur ut formabilis, sic et intellectus recipit per gradum suae materiae, et agit intellecta per lumen receptum in eo. Et hoc est id quod in sustentatione Alexandri inducitur.

Ad secundam etiam obijciunt et quoniam cognoscens non recipit cognitum secundum rem, ut Empedocles opinatur, sed per speciem ac intentionem rei cognoscibilis. Dicunt modo intellectum recipere se, posse intelligi modis duobus. Scilicet, ut secundum rem agat se et fiat a se et hoc genere receptionis non sequitur, quoniam haec in physica fit transmutatione. Alio modo, ut ipse per speciem causatam ab eo recipiat se in speciem eius. Et hoc modo non inconvenit, intellectus enim ut potentia corporis est agens speciem; ipse vero ut illustratus recipit speciem. Nec idem secundum rem erit recipiens et receptum, quoniam species illa re differt tum ab agente tum a se ut recipiens, cum sit qualitas. 5 10

Ad tertiam etiam obstant, intellectus ut potentia est corporis, agit corporaliter, ac recipit corporaliter, verum quia illuminabilis est. Quemadmodum medium actu fit receptivum intellectionis, sic et intellectus actuatur quodammodo a lumine primae causae, et fit receptivus spiritualiter. Immo abstracte ac universaliter, quemadmodum lumen primae causae est universalissimum ac abstractissimum. 15 20

Ad quartam instant et fortissime consequentiam esse necessariam. Quando recepta in eo essent haec et demonstrata, quemadmodum et Empedocles et alij dicunt, modo intellectus licet, ut virtus est corporis, non recipit nec agit nisi hoc et demonstratum. Ut lumine primae causae actuatur, non res sed universalissimas rerum intellectiones suscipit, quae intellecta quidem non potentia sed actu fiunt. Argumentum ergo nihil est. 25

Ad quintam calumniant etiam, quoniam scientiam esse qualitatem activam spiritualiter ac universaliter est necessarium. || Sed quod ipsa agat particulariter ac signate, et physica et corporali actione forte inconvenit, quod in proposito non accidit. Ex his rationes huiusmodi non tamen debilitantur, immo nec topice¹⁶ videntur procedere. Et haec sunt quae inducunt defendentes Epicureos. 30

¹⁶ Aristoteles, *Topica*, I.1, 100a20–22: “Our treatise proposes to find a line of inquiry whereby we shall be able to reason from reputable opinions about any subject presented to us, and also shall ourselves, when putting forward an argument, avoid saying anything contrary to it.”

Cap. 4. *In quo inducuntur defensiones aliorum
ad rationes adversus Averroem et remonentur*

In sustentatione Averrois Ioannes Iandunus in *Quaestionibus tertij*,¹⁷ sic prosyllogizat maiorem. Omnis forma materialis extensa est intellecta in potentia quomodocunque, sive pura sive cum lumine. Sed intellectus est forma materialis extensa, si est virtus in corpore. Ergo ut prius. Et sic redditur efficax prima Averrois ratio. 5

Secundam autem sic reddunt quidam. Si intellectus est receptivus cuiuslibet formae materialis speciei, et tu ponis quod ipse sit forma materialis, ergo ipse erit receptivus suae speciei. Tunc ultra, ubi cognoscens et cognitum idem, cognitio media erit idem cum extremis. Ergo eo ipso quod suiipsius cognitionis receptivus erit, et recipiat se secundum rem. Potest ergo expositorie sic argui. Hoc recipit intellectus demonstrando cognitionem suiipsius; hoc est ipse intellectus; ergo intellectus recipit se. 15

Tertiam autem reddunt fortem ex hoc dicto Averrois quod in 3. apposit, ¹⁸ omne receptum per modum recipientis recipitur. Propter quod, si recipiens est corpus vel in corpore virtus, recipiat corporaliter. Ergo receptum erit corpus adhuc vel in corpore virtus.

Quartam Ioannes sic complet. Quoniam ubi intellectus esset virtus in corpore recepta, in eo essent species ac rerum particularium individuae et particulares intentiones, cum non recipiat ipsas res, sed intentiones rerum. Sed ab omni individuo licet abstrahere universale. Ergo erit eodem modo de aliis, et in infinitum augebitur abstractio. 20

Quintam rationem adhuc Ioannes conatur exponere sic. Omnis forma particularis et ista ac individua est activa physica actione, ut perspicuum est. Sed scientia ubi recipitur in hoc corpore, vel virtute corporali, esset haec individua et particularis. Ergo esset activa actione physica et corporali. Et non est substantia, quoniam nulla substantia agit immediate, ergo accidens. Et non quantitas, cum non sit de principiis activis, ergo qualitas. Et nulla qualitatium est activa nisi sit de tertio genere, ergo scientia erit qualitas passibilis, et sic erit caliditas, vel frigiditas, vel humiditas et cetera. 25 30

¹⁷ Probably, Iandun 1587, lib. III, q. 8, pp. 270–276.

¹⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 388: “diversitas enim nature recepti facit diversitatem nature recipientis.”

Ex his apparet peccatum Epicureorum et Alexandri et rationum Averrois accurata defensio secundum hoc. Sed pace tantorum dixerim huiusmodi defensiones vel debiliores sunt illis Averrois, vel indigentes. Adhuc, aliquo modo sint efficaces; quod sic ostendam. Quoniam prima confirmatio tripliciter petit.

5

Primo quoniam non est demonstratum omnem formam materialem extendi, immo multi antiquorum formas animalium brutalium esse materiales concedunt. Sed ipsas extendi secundum hoc non est manifestum per se, cum multi et sapientes, ut Thomas, Albertus et Aegidius, teneant sensitivorum animas esse impartibiles. Ducere igitur imma-
nifestum in declaratione immanifesti est infirmantis intellectus, non
potentis discernere inter manifestum et immanifestum, ut dicit Ari-
stoteles.

10

Secundo petit, quoniam non apparet inconveniens formam materialem extensam esse intellectam potentia, et tamen reddi actu intellectam ab illo lumine, ut dictum est. Qui ergo accepit illam maiorem defecit, et non parum.

15

Tertio petit, quoniam secundum Alexandrum etsi intellectus sit forma materialis ac virtus in corpore, non propter hoc repugnat aliquid eius esse indivisibile, scilicet praeparationem illam quae potest et omnia intelligibilia recipere. Haec enim praeparatio dum actuabitur a lumine primae causae, reddetur secunda pro intellectione rerum.

20

Secunda iterum confirmatio multifariam debilitatur, illa enim tota sustentatur in duabus propositionibus. Quarum prima est: quando extrema eadem medium idem erit eis. Secunda: intellectio media est inter intellectum ut recipiens et ipsum ut agens. Modo etsi prima sit Averrois in 5. *Physicae auscultationis* commento 9,¹⁹ secunda tamen est falsa. Quoniam intellectio illa non medium est, immo extremum. Quoniam communis scientia est quod a cognoscente et cognito patitur, intellectio tanquam a duobus causis particularibus. Et sic intellectio cum sit effectus non potest esse medium. Ioannes autem dicit primam esse falsam, quoniam a pari probari possit quod intellectus non est forma separata, quoniam etiam recipit cognitionem sui ipsius. Sed hic vir pace sua aberrare videtur, quoniam secundum Averroem intellectus non recipit cognitionem sui realem secundum diversam rem a se.

25

30

35

16^v

4 “modo”: correction of “quo”.

¹⁹ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. V, t/c. 9, fols. 214^r–215^r.

Hoc enim potius est verbum Alfarabij, ut commento 8. tertij²⁰ exponit Averroes. Quam sit Averroisticum ut 15. commento illius tertij²¹ patet. Intellectus enim ea cognitione qua alia cognoscit seipsum attingit, ut dicetur loco eius, sed quomodocunque ratio non valet, ut sic.

Tertiam autem formam omnino debilem reputo, quoniam intellectus ille lumine primae causae elevatus recipit spiritualiter, quemadmodum medium. Et si absolute recipiat particulariter, attamen ut actuat lumina, non colores ipsos, sed colorum intentiones suscipit. Et sic, ut prius, ratio debilis relinquetur. 5

Deductio Ioannis in quarta tripliciter peccat. Primo, quoniam Averroes species non tenet, ut suo loco declarabitur;²² ergo simpliciter sua ratio non valet. Secundo, diceret speciem esse abstractibilem usque ad entis speciem; quod quia est simplicissimum, relinquitur ibi status. Tertio, diceret, et magis illas species non particulariter sed universaliter recipi, propter illud lumen in eo diffusum, quo reddetur intellectus universalis et receptivus universaliter. 15

Ex his debilitatur quinta. Quoniam etsi scientia recipitur in intellectu qui est forma corporalis, quia tamen non recipitur in eo ut virtus est corporis, sed ut actuat lumina primae causae. Ideo non particulariter receptivum erit, nec forma haec est individua, et ly “residuum”, non sequetur. 20

*Cap. 5. Ubi aliter reddentur rationes
efficaces secundum fundamenta philosophorum*

Et cum tot sint dicta mihi videtur, si rationes Averrois facere volumus demonstrativas, ut istud lumen omnino ab intellectu ac intelligibilibus circumscribamus, ostendentes ipsum nihil esse, quo ostenso argumenta Averrois excludent peccatum Alexandri et aliorum. Quod igitur id lumen sit necessarium intellectioni potest tripliciter intelligi: uno modo ex parte intellectus, alio modo ex parte intelligibilium, tertio modo ex parte utriusque. 25 30

²⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 8, p. 420: “Et possumus exponere istum locum secundum quod Alfarabius dicit in suo tractatu de Intellectu et Intellecto. Et est quod, cum intellectus fuerit in actu, erit unum entium, et poterit intelligere seipsum per intentionem quam abstrahet a se. Secundum quod abstrahit intentiones rerum que sunt extra animam.”

²¹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 15, p. 434.

²² See book V, below.

Si ex parte intellectus tamen imaginabimur quod quemadmodum diaphanum ante luminis receptionem non recipit eos colores nisi materialiter et secundum esse physicum, ut vero actuatum lumine solis red-detur receptivum non colorum, sed intentionum colorum, non materialiter, sed secundum potentiam materiae. Sic de intellectu intelligi-mus, scilicet si secludatur lumine primae causae, ipse non recipiat for- 5 mas intelligibiles, nisi sicut sensus interiores, scilicet istas ac indivi- duas. Ut vero intellectus actuatur lumine primae causae, ut sic eleva- tur a materia, non tamen in recipiendo intelligibilia, immo intentiones eorum universaliter et abstracte. Et sic dicemus intelligibilia agere in 10 intellectu intentiones particulares, illas forte recipi universaliter erit ex receptivi qualitate, ut dictum est.

Si ex parte intelligibilium, tunc imaginabimur quod quemadmodum colores secundum Avempacem et Avicennam et alios ante fusionem luminis ad eos erant colores potentia non tantum potentia moventes, 15 immo et potentia colores entes. Sic imaginabimur intelligibilia secluso lumine illo esse potentia intelligibilia. Actuantur autem, quando lumen primae causae in eis diffunditur, et sic dicimus intellectiones esse universales, non ab universalitate receptivi, sed agentium intelligibi- 20 lium.

Si autem ipsum concurrere ex parte utriusque, dicemus ipsum concurrere, sed non eodem modo. Ex parte enim intellectus lumen id con- curret ut dispositio, quemadmodum lumen respectu medij. Ex parte intelligibilium concurret velut forma intelligibilium. Ex his duobus 25 modis concursus erit intellectio universalis, tam a parte intellectus, quam a parte intelligibilium. Hoc ergo modo potest quis extimare de illo lumine.

Modo declaro quod hi modi concurrendi sunt phantastici. Et peto primo, quid sit huiusmodi lumen: vel est substantia primae causae, vel aliquid ex prima causa diffusum diversum ab ea, sicut lumen medij 30 a luce solis. Siquidem substantia primae causae, arguo quomodo ista potest recipi in virtute corporali: vel recipitur secundum inexisten- tiam ac veram inhaerentiam, || aut per presentiam et indistantiam. Non primo modo, quoniam si intellectus potest recipi illam substan- tiam, et receptum erit hoc et corporaliter, et sic reddetur quaestio, ut 35 prius.

3 "actuatum": correction of "actuam".

Amplius, sicut Averroes infert 3. *De anima*, commento 36.²³ tunc intellectus ille efficitur aeternus, et sic natura corruptibilis mutaretur in necessariam, quam consequentiam post deducam.

Adhuc, si intellectus se solo potest recipere substantiam primam secluso quocunque alio in ratione dispositionis concurrente, multo magis intellectiones intelligibilium sine receptione illius praevia. Et sic accedit eis fortis ac magna superfluitas. Et quomodo essentia primi non possit esse vera forma rerum ego demonstratione declaravi in pluribus meis tractatibus.²⁴ Nunc vero sit dicendum intantum.

Si autem dicatur esse substantiam primae causae adhaerentem et assistentem, hoc derisibile erit. Potest enim huiusmodi lumen esse dispositio non tantum intellectui, immo et materiae et cuicunque formae. Et sic erit confusio. Si autem dicatur lumen id esse aliquid diversum a substantia primae causae, multiplicatum in nobis ac intelligibilibus, ut prius arguo, vel est substantia, vel accidens.

Quod si dicatur ipsum esse substantiam, arguitur ut prius vel immaterialis vel materialis. Et si immaterialis reddetur quaestio ut prius, vel inest et inhaeret, vel adest et adhaeret; et destruas, ut prius. Si materialis erit substantia, tunc illa erit haec individua et particularis, et sic quaestio erit de eo, quemadmodum de virtute corporali, quae ponitur intellectus apud Alexandrum.

Si sit accidens, hoc non potest esse nisi qualitas, et tunc cum ipsa erit recepta aut in intellectu aut in intelligibilibus aut utroque, erit haec et particularis, quemadmodum prius. Et sic erunt agentia vel recipientia mediate ea particularia ac individua.

Amplius, ergo hoc ego inducam demonstrationes loco eius, nec oportet nunc immorari hoc in loco, quoniam infra sum immoraturus. Ex his tenent omnes rationes Averrois, omnes enim fundantur in hoc quod intellectus in quantum receptivus et intelligibilia in quantum activa seclusa sunt ab isto lumine. Et quando sic est, facillime possunt omnes reduci ad demonstrationem.

Prima ergo ratio optime tenet, quoniam maior est manifesta secluso lumine illo, quo secluso petitur, vel intellectus intelligit se vel non. Et si non, hoc est ergo omnes; et si sic, ergo vel universali intellectione vel

²³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 485.

²⁴ Probably, Nifo's commentary to Averroes, *Destructio destructionum* (Averroes-Nifo 1497).

particulari. Et si particulari intellectio erit sensatio, ut antiqui dicebant. Et si universali tunc idem erit universale actu et potentia respectu eiusdem. Et hoc habet universa schola inconueniens. Id vero quod de gravi dicitur non est ad propositum, quoniam motus, tam ut recipitur quam ut fit, est iste et particularis. Sed intellectio est universalis, modo non est inconueniens aliquid esse actu et potentia respectu actus particularis utroque modo ex parte agentis et passi, sed respectu universalis actus est impossibile. Quoniam ut Aristoteles infert in 3. tunc lapis,²⁵ et universaliter omnes res materiales intelligerent se. Vel saltem nulla esset causa, cur non intelligunt se.

Et ex his etiam redditur optima secunda, quoniam idem recipere cognitionem sui intentionaliter est recipere se. Et hoc modo intelligit Averroes et hoc sequitur. Sequitur enim intellectum recipere cognitionem sui universalem, cum tamen ipse sit virtus in hoc corpore. Et hoc ut sic est impossibile, et hoc seque secluso lumine nullus dubitare debet.

Patet etiam tertia, secluso enim illo lumine receptio erit corporalis, et haec cum tam recipiens quam agens erunt individua et haec. Et sic receptio erit demonstrata et corporalis sine dubio.

Et eodem constat quarta, ubi enim lumen id admovetur tota substantia intellectus. Cum sit corpus vel virtus in corpore, erit individualis ac demonstrata. Et sic erit eiusdem rationis in materialitate et corporeitate cum lapide ac unoquoque intelligibilium. Ergo sicut contingit abstrahere a lapide, sic ab intellectu. Et iterum cum abstractum id sit hoc et eiusdem rationis cum lapide, erit eius abstractio eiusdem rationis et sic procedet ad infinitum.

Quinta etiam constat, quando enim intellectus est virtus corporalis ac materialis, omne receptum in eo erit accidens materiale, sicut caliditas vel frigiditas, cum sit seclusum lumen, quo reddebatur immaterialis receptionis. Et sic argumentum erit ut prius efficax. Quando ergo lumen id remotum erit a rationibus Averrois, illae erunt demonstrativae. Et quia ponere id lumen fictio est ac voluntas, immo rationes eius erunt bonae ad probandum intellectum non esse virtutem corporalem nec formam materialem. Utrum vero probent huiusmodi rationes simpliciter abstractionem intellectus a materia, non ex his patet, sed suo loco tractabitur. Nunc autem in proposito sit dictum in tantum.

²⁵ See Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a10–430a9.

Cap. 6. *In quo inducentur argumenta Philoponi,
Avicennae, Algazalis et aliorum pro Averrois confirmatione*

Et quia in hoc Averrois dicto non tantum ipse credit, verum et Ioannes Philoponus, Avicenna, Algazel et Latini, immo non tantum expe-
dit uti rationibus eius. Est igitur prima alia demonstratio Philoponi
fundata in regulis Aristotelis quas ipse ponit. In 1. *De anima*.²⁶ Inquit
enim Aristoteles. “Si quid igitur animae operum aut passionum pro-
prium continget utique ipsam separari, si vero nullum est proprium,
non erit utique separabilis.” His enim verbis non arguit Aristoteles,
ut Themistius ac Averroes credunt, a destructione antecedentis ad
destructionem consequentis syllogismo hypothetico. Sed quemadmo-
dum Attici expositiores dicunt, ibi Aristoteles duas ponit regulas invi-
cem desperatas, quarum prima est, si aliquod operum animae pro-
prium continget utique ipsam separari. Haec est regula et dixit “et si
quid operum” et non universaliter. Quoniam nauta respectu navis non
omne opus habet separatum ab ea, navigatio enim operatio est nau-
tae, et tamen sine navi contingere est impossibile. Nauta autem sepa-
rabilis est a navi, quia aliquod eius operum sine navi separari con-
tinget. Dixit “operum aut passionum” quoniam regula non tantum
vera est in operatione, idest actione, immo et in passione, idest ope-
ratione passiva, ut suo loco dicetur de intellectu agente et possibili.
Dixit “autem continget ipsam separari” non de contingenti medio, sed
pro contingente sequente ad necessarium, ut Philoponus ait.²⁷ Quo-
niam omnis forma talis separabitur, sic ergo particulis compensatis
regula nullam habet instantiam, nisi illam Themistij inquit. “Enim quo-
nammodo oculus aut manus a corpore separari possunt, etiam si pro-
prium aliquod opus oculorum aliquod manuum sit.”²⁸ Huic respon-
det et Philoponus quod opus esse proprium alicui contingit per inde-
pendentiam ad omne aliud. Et sic Aristoteles intelligit aut proprium
per designationem eius, licet concursus sit universalis. Et sic in pro-
posito. Videre enim non est proprium oculorum per independen-
tiam ad totum animal, nec gladiari proprium manuum illo modo.
Et sic debet intelligi regula Aristotelis et tunc erit omnino necessa-
ria.

²⁶ Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a10–12.

²⁷ Philoponus 1559, pp. 20–21.

²⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 24, p. 136.

Secunda regula, ut Philoponus dicit, est si nullum habet operum proprium non erit utique separabilis.²⁹ Et inquit Themistius quod hoc necessarium est, nec ob locutorem invenit.

Ex his regulis potest capi haec maior: nulla forma habens operationem sibi propriam est virtus in materia, ac omnino inseparabilis a materia. Haec enim patet ex prima regula. Tunc huic maiori addatur haec minor: sed rationalis anima est forma habens proprium opus, et hoc Aristoteles in 3. fere toto probare laborat. Et loco suo dicitur demonstratio erit firma, si propositiones sunt verae quod rationalis anima non sit virtus in corpore educta de potentia materiae. Haec Philoponus in prooemio libri *De anima*,³⁰ Avicenna autem et Algazel multas inducunt rationes et fortissimas secundum me.

Nulla virtus in corpore potest dare formis materialibus sua propria virtute immaterialitatem, spiritualitatem, impartibilitatem ac eis aeternitatem, et illas appraehendere incorporaliter sine tempore et continuo. Et negare hoc est signum stultitiae, ut dicunt. Sed intellectus dat formis materialibus sua propria virtute, ut loco eius dicemus, immaterialitatem, spiritualitatem, impartibilitatem ac aeternitatem. Et eas appraehendit incorporaliter sine tempore et continuo, ut suo loco tractabitur. Ergo intellectus nec est corpus nec virtus in corpore, nec ex materia eductus.

Amplius, Latinorum ratio fortissima est. Nulla anima nobilis tres habens operationes divinam, intellectualem et animalem, est virtus in corpore educta de potentia materiae. Sed rationalis anima huiusmodi tres habet operationes. Conclude, ut prius. Rationalis enim habet divinam, ut ibi exponitur, quoniam est a causante ipsam, scilicet habens similitudinem et imaginem causae primae. Intellectualem autem habet intelligendo et inquantum reflectit se supra se. Animalem vero habet inanizando ut superius patuit, ex hac expositione illius propositionis || Commen(tatoris) *De causis* patet fortissime ratio.³¹

Ultima ratio est: nullum denudatum a naturis formarum materialium est virtus in corpore educta de eius potentia. Sed rationalis anima est denudata ab omnibus formis materialibus. Ergo non est virtus in

12 "fortissimas": correction of "fortissima".

²⁹ Philoponus 1559, p. 20.

³⁰ See Philoponus 1559, proemium.

³¹ See Thomas Aquinas 1955, pp. 84–85.

corpore. Minor prosyllogizatur. Omne recipiens omnes formas materiales est denudatum ab eis. Sed intellectus recipit omnes formas materiales, ut declarabitur. Ergo est denudatus ab omnibus formis materialibus. Et haec demonstratio an sit efficax in commento nostro tertij *De anima* perspicuum est.

5

Ex his licet assumere recapitulando rationalem animam esse aliquid nostri, et non tanquam accidens subiecti, nec tanquam locatum loci, nec tanquam partem totius, nec tanquam virtutem corporis aut formam materiae eductam, scilicet a potestate eius.

*Cap. 7. In quo completur ultimum membrum et
primo narratur opinio expositorum antiquorum*

10

Cum haec sint perspicua et in eis magna pars sapientium concordant, reliquum est declarare an rationalis anima sit in homine ut forma in formato et actus in actuato. Et hoc est dicere, an rationalis anima det homini speciem, actum et perfectionem qua homo sit homo, et in specie et genere proprio. Et circa hoc diversantur expositores, tam Graeci quam Latini. Themistius igitur, Theophrastus, Porphyrius, Iamblichus et Plotinus aiunt rationalem animam dare esse homini. Imaginantur namque duo animarum genera, quemadmodum duo genera formarum Plato dixit.

15

20

Quorum unum est formarum ante rem, quod est rei exemplar et paradigma, quae est forma intellectus moventis in natura, quae universaliter et immaterialiter et simpliciter praehabet omnes formarum differentias, quae secundum materiae diversantur differentias. Voverunt autem huiusmodi formas primas formas a formatione et virtute formandi. Sunt enim causae formativae rerum, praehabentes simpliciter et immaterialiter et immobiliter omnes differentias formarum faciarum materialiter et cum motu et tempore existentium.

25

Alterum autem est genus formarum, quae fluctuant in materia et materiae sunt perfectiones, quas Platonici voverunt illarum formarum imagines, sicut est sigillum ab annulo in cera. Eo quia sicut Plato inquit: formae quae sunt in materia ex separatis intelligibilibus formilibus egrediuntur sicut ex quodam ethermagro.³² In hanc sententiam possunt reduci Pythagoras, Plato et Aristoteles, si quis bene ac perfecte consideret.

30

35

³² See Plato, *Epinomis*, 984B–C: “Next fire we will place aether, assuming that soul

Quemadmodum ergo duae sunt formarum differentiae apud Platonicos, sic et animarum duae sunt diversitates. Est enim una anima quae mundi dicitur, et consistens sibi, quae anima quidem non dicitur eo quia insit in re animata et illi inhaereat, sed quia virtutem habet animativam omnium vivorum, ut Themistius credit. Cum sit semen universale omnium eorum, quae animam suscipiunt et quemadmodum forma ante rem, sicut annuli figura in se prae habens omnes imagines possibiles formari. Apud Platonem erat mens primi intellectus. Sic et apud Themistium anima omnia potens animare anima est mundi consistens sicut sol. Alia est animarum differentia, scilicet earum quae sunt in re ipsa animata, fluctuantes ab illa, sicut imagines ab annulo, quae dicuntur vitae, ab alijs animationes, ab alijs resultationes, ab alijs imagines, ab alijs vestigia ac impressiones. Huiusmodi enim animae non dicuntur eo quia vim et potestatem habeant animativam, sed quia sunt in re animata, ut perfectio in perfectibili, et lumen in diaphano actuato.³³

Ex his patet rationalem animam secundum Themistium et hos non dare esse, eo quia ipsa sit in re animata, sicut imago ac vita, sed sicut annulus figuras praebet cerae, et hoc modo dat esse actum, vitam, animationem, perfectionem.³⁴ Utrum vero mundi illa anima alio modo rebus animatis possit comparari, ut forma et anima, posterius dicendum. Nunc sit dictum tantum illam esse animam ac formam animatorum, non ab inanizando | sed a virtute animativa ac formativa, et in hunc modum omnes Platonici conveniunt. Sed quantum hi a veritate aberrant, in ante habito tractatu³⁵ perspicuum est. Declaratum est enim aliquid facere ex nihilo non convenire alicui substantiae productae, sed proprium esse Deo. Declaratum est etiam huiusmodi positionem etiam esse contra Aristotelem. Volui autem eam recitare, ut cognoscatur Averrois opinio, quoniam oppositorum improbatio proprium est ratio, ut Aristoteles dicit.

17^v

fashions from it creatures which, as with other kinds, have in the main the character of its own substance (...)."

³³ See Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. I, cap. 23.

³⁴ See Ficino's use of the terms *vita* and *animatio* in his commentary of Plotinus, *Ennead* I.1, in Ficino 1576: II, pp. 1549, 1551–1552. Also Ermelao Barbaro used these terms in his translation of Themistius, *Paraphrasis de anima*. See book III, ch. 12.

³⁵ That is, book I.

*Cap. 8. In quo narratur positio
aliquorum, quam Averroi attribuunt*

Cum quidam magni Averroistae vidissent haec, dixerunt formam aliquam posse uniri alicui corpori dupliciter, uno modo secundum operationem, altero modo secundum esse. Voco autem uniri secundum esse quando unum alteri est forma intantum alteri id habeat esse et nomen ab eo. Et non voco esse pro operatione iuxta id vivere viventibus est esse. Voco autem uniri secundum operationem, quando unum eorum est tanquam instrumentum et organum, alterum ut ars et motor. Dicunt igitur opinionem esse Averrois ut intellectus uniatur homini non tamen ut ars et motor instrumento et organo, sed secundum operationem et esse. 5 10

Quando enim aliqua forma unitur alicui materiae, tria est considerare, ut dicunt. Unum prout ipsa forma materiam constituit in esse prout est forma eius in re ab informando dicta, quae dat speciem et nomen sibi. Aliud est, prout ipsa a materia sustentatur prout dependet in esse et conservari ab illa et operari et reliquis. Tertium est inquantum forma est in composito, utens illo composito in operationibus suis, sicut ars utitur organo. Verbi gratia, forma leonis constituit materiam leonis in specie et nomine leonis. Constituitur et dependet in esse ab illa materia, cuius signum est, quod corpore extincto amplius non est leonis forma. Utitur etiam illo corpore ad officia ac opera suae speciei. 15 20

Dat autem intelligere distinctionem istam Averroes saltem quantum ad prima duo membra, 1. *Physicae Auscultationis* commento 63.³⁶ inquit enim. “Et quia coelum caret hoc subiecto, ideo caret forma, quae sustentetur per hoc subiectum, et fuit necesse, ut forma eius sit liberata ab hoc subiecto. Et non habeat constitutionem per corpus coeleste, sed corpus coeleste constituitur per illam, ut scies alibi.” In quibus verbis dat intelligere aliquam esse formam subiectum constituens tantum, ut forma coeli, alia constituens et constituta, et haec fuere duo prima membra. 25 30

Hoc etiam dat intelligere et in 8. illius commento 52³⁷ inquit enim. “Sicut accedit animabus animalium, quia constituuntur per primum subiectum, quod movent. Sed illud principium non constituitur per

³⁶ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. I, t/c. 63, fol. 38^r.

³⁷ Averroes 1562–1574: V, *In libros Physicorum*, lib. VIII, t/c. 52, fol. 392^v.

subiectum quod movetur ab ipso, sed est econverso scilicet quod permanentia subiecti est secundum id.” Ecce quomodo dat intelligere et praedicta duo.

Hoc idem et in capite 2. *De substantia orbis*.³⁸ Et quando sic est, aliqua erit forma constituta a subiecto, et id constituens et eo utens, ut formae quae sunt corporum virtutes, aliae quae constituunt et utuntur tantum ut formae corporum coelestium, aliae quae utuntur tantum corpore, ut nauta respectu navis. Duae primae ex dictis constant, tertia autem omnibus perspicua relinquitur. Nulla autem est constituta tantum, quoniam non esset forma ac species.

Ex his inquit intellectum esse formam hominis, quia ipsum constituit et dat ei speciem et nomen, et quoniam utitur eo. Non autem est forma secundum illa tria, cum non constituatur a materia hominis et tunc secundum hos patet differentia inter Themistius et Averroes. Secundum enim Themistium intellectus non est hominis forma nisi a formatione et virtute formativa vitae et animae secundae, quae est hominis animatio et vita. Secundum autem Averroem intellectus, ut dicunt, est forma corporis non a formatione, sed ab informando id, et ipsum specificans in differentia et nomine. Quod autem haec intentio sit Averrois ex verbis suis videtur colligi. Inquit enim 10. *Nichomachie* capite 9.³⁹ “Quamvis enim homo parvus sit corpore, et magnitudine potentia autem et honore superat omnia multum.” Intendo per potentiam intellectum, haec enim potentia dominatrix est super omnia. Et conveniens quidem est opinari quod existentia cuiuscunque hominis inquantum homo est per hanc substantiam, quae nominatur intellectus, cum sit honoratius et melius quod est in eo. Et vita proportionata huic est vita proportionata homini et reliqua. Ecce quam apte colligitur mens Averrois.

³⁸ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 2, fols. 5^v–8^v, in particular fol. 6^v.

³⁹ Actually, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.7, 1177b30–1178a1: “If intellect is divine, then, in comparison with man, the life according to it is divine in comparison with human life. But we must not follow those who advise us, being men, to think of human things, and, being mortal, of mortal things, but must, so far as we can, make ourselves immortal, and strain every nerve to live in accordance with the best thing in us; for even if it be small in bulk, much more does it in power and worth surpass everything. This would seem, too, to be each man himself, since it is the authoritative and better part of him.” See Averroes 1562–1574: III, *In Ethica Nicomachea*, lib. X, cap. 7, fols. 153^v–154^r.

Rursum, in 3. *De anima* commento 5. et 36.⁴⁰ ait intellectum continuari nobis in principio per naturam, modo hoc ita non esset nisi esset naturalis ac per se forma hominis.

Amplius, 8. *Metaphysicorum* commento 5.⁴¹ inquit, si fuerit unus homo maioris humanitatis quam alius homo, erit secundum quod forma est in eo in materia. 5

Item, et in 3. *De anima*, commento 36.⁴² dixit intellectus non est separatus a magnitudine.

Praeterea, inquit 2. *Physicorum*, commento 26.⁴³ consideratio naturalis stat usque ad formam hominis, quae est ultima forma hominis. 10

Adhuc in principio tertij *De anima*⁴⁴ inquit, cum per hanc virtutem quae est intellectus differt homo ab alijs animalibus, ut dictum est in multis locis.

Ultimo Averroes in magna digressionem quaestiones movit contra se dicens.⁴⁵ “Si unus esset intellectus, tu esses per esse meum, et ego essem per esse tui, et res praecederet antequam esse, et quando tu acquireret aliquid intellectui et ego, et homo esset antequam esset,” et cetera. 15

Si igitur Averroes non supponeret intellectum dare esse, quam vim haberent? Et eo maxime cum nullo loco eas absolvit; quod significat ipsum voluisse intellectum ipsum homini dare esse. 20

Imaginatur igitur secundum Averroem in homine duas semianimas,⁴⁶ quarum una tantum constituens dicitur ut rationalis ac intellectus, altera constituens constitutaque. Erit ergo homo in specie et nomine homo per huiusmodi duas animas aequae primo, diversarum rationum. Eo autem tempore quo Averroes probabiliter sequebar ut fugerem quaestiones quas inducunt contra Averroem, eram cum istis, addens id quod Aristoteles in 2. *De anima*⁴⁷ dicit universaliter, scilicet omnem animam esse causam corpori in triplici genere causae. 25

⁴⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 402–403, 405, 411, 413; t/c. 36, pp. 480–488.

⁴¹ The reference does not correspond; see Averroes 1562–1574: VIII, *In Metaphysicorum libros*, lib. VIII, t/c. 5, fols. 211^v–213^v.

⁴² Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 481.

⁴³ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. II, t/c. 26, fols. 58^v–59^r.

⁴⁴ See Averroes 1953, lib. III, t/c. 1, p. 379: “(...) cum per hanc virtutem differt homo ab alijs animalibus (...)” See also Aristoteles, *De partibus animalium*, I.1, 641a33–b10 (quoted below in ch. 18).

⁴⁵ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 392 (with slight variants).

⁴⁶ Actually, the origin of the doctrine of the so-called “semi-animae” is in Albert the Great; see, example, Albertus Magnus 1955, I, tr. 5, p. 14; for its further development in Siger of Brabant, see B. Nardi, “L’anima umana secondo Sigieri”, in Nardi 1979, pp. 151–161.

⁴⁷ Aristoteles, *De anima*, II.4, 415b9–15.

Quomodo ergo intellectus est causa corporis hominis in triplici genere causae nisi sit et forma vera corporis, quomodo quidem igitur opinetur Averroes apud hos et qua differentia ab alijs, ut a Themistio differat, his perspicuum est.

Cap. 9. *In quo ostenditur huiusmodi opinionem
esse erroneam et non esse ad mentem Averroes*

5

Longo tempore Averroem vacavi et, ut dixi, hanc opinionem sequebar ad mentem eius, ut fugerem tantum quaestiones quae ad ipsum fiebant. Sed quando consideravi, videbatur mihi tandem hanc positionem et esse erroneam et contra veritatem, ad quam impugnandum accipiamus propositionem confessam ab omnibus Averrois sectatoribus ac omnibus expositoribus Graecis.

10

Quod intellectus materialis potest capi dupliciter. Uno modo pro virtute ac hominis forma, cuius virtus est cogitare, et particulariter componere, dividere ac syllogizare. Secundo modo pro virtute rationalis animae abstractae. Hoc manifestat Averroes longo sermone in 3. commento 20.⁴⁸ in fine, ubi ostendit hoc intellectu hominem differre a ceteris, amplius ipsum generari ac corrumpi huiusmodi intellectu et alia multa. Hoc non tantum Averroes ponit, immo et Themistius in tertio suae *Paraphrasis* capite 35.⁴⁹ in calce, et tu vide verba eius. Item, Simplicius per totum fere tertium *De anima* in suo commento⁵⁰ pluribus locis ostendit hominem esse hominem per intellectum materiale generabilem ac corruptibilem. Hoc autem melius suo loco dicemus, ac ante habito tractatu⁵¹ in parte diximus, ubi opinionem Averrois diximus esse huiusmodi animam cogitativam esse actum primum hominis, quo homo in specie et nomine ponitur, eamque traduci per semen a patre et a matre.

15

20

25

Tunc propositione hac constanti facile erit nobis opinionem eam impugnare. Quaeramus igitur ab eis vel actuale esse intellectus, qui rationalis anima dicitur, est totum esse actuale hominis, vel homo

30

2 “et forma”: correction of “forma &”.

⁴⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, pp. 453–454.

⁴⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 35, p. 176: “Hic igitur caducus, patibilis, individuus, et inseparabilis, permixtusque corpori est, ille contra aeternus, impatibilis, separatus, ab omni corporis mixtione, confusioneque alienus.”

⁵⁰ Simplicius 1564, III.

⁵¹ Book I is meant.

actuale esse habet circumscripta actualitate intellectus. Si quidem secundum concedant, proculdubio homo erit completus in specie et nomine sine rationali anima et intellectu. Quod falsum esse enunciant ad illius philosophi intentionem. Si vero concedant esse hominis esse intellectuale esse intellectus, quemadmodum esse actuale leonis, nihil adest nisi esse suae formae. Petamus tunc ulterius: vel esse actuale hominis est esse actuale cogitativae propositae, non obstante quod esse hominis si esset intellectus; vel esse hominis est diversum completumque circumscripto esse actuali cogitativae. Et secundum quidem dicere est impossibile, cogitativa enim non constitueret hominem in specie et nomine, cuius contrarium nos confesse praeaccepimus. Si vero dicatur quod ita, tunc primo dabimus unum esse numero esse duo esse specie, immo genere.

18^r

5

10

Rursum, quod materiale esse sit esse separabile, quae omnia incommoda esse proculdubio omnes concedunt. Haec autem dari declaratur, esse enim actuale hominis, ut conclusum est, esse actuale est intellectus, et esse actuale cogitativae, ut diximus, est esse actuale hominis. Ergo syllogismo quasi expository, esse actuale cogitativae erit esse actuale intellectus. Quo sit ut natura contingens erit et necessaria et intransmutabilis, quod inconveniens fuit, Averroes ad Alexandrum, ut 3. *De anima*, commento 36.⁵² Ecce igitur alterum datum, alterum etiam dari constat, quoniam esse Sortis esset duo esse, scilicet intellectus et cogitativae, quae specie, genere et analogia differunt. Et sic unum numero erit duo numero et duo specie ac genere. Et haec omnia reputamus impossibilia ac incommoda.

15

20

25

Amplius, si cogitativa et intellectus constituunt hominem in diffinitione et nomine, vel aequae primo et ultimata constitutione, vel ordine quodam, scilicet cogitativa prius et intellectus posterius, sive econtra. Si quidem aequae primo ultimata constitutione hominem in nomine et diffinitione constituunt, ergo unius terminati erunt duo ultima ac duo termini aequae primo. Et quid tibi erit impossibilius? Si quis enim hoc esse commodum consentiet, poterit sustentari in una et eadem numero materia insimul esse duas formas específicas et ultimas, ut leonis et hominis, quod Aristoteles et Averroes confutant. Maxime in his quae primo dicunt *De anima* commento 90. 92. 58. 89.⁵³ et alibi.

30

35

⁵² Probably, Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 498 f.

⁵³ Averroes 1953, lib. I, t/c. 90, 92, 58, 89, pp. 120–123, 79–80, 119–120.

Si vero ambae ordine recipientur quodam, si illa recepta, verbi gratia, A. posterius autem B., tunc petamus vel A. constituit hominem in nomine et diffinitione ultima constitutione, vel non. Siquidem ita constituere sentient, B. forma posterius addita erit accidens per id confessum. Averroes in 1. *Physicae auscultationis* commento 69,⁵⁴ omne enim—inquit—adveniens enti in actu est accidens. Si vero A. non constituet hominem in nomine et diffinitione ultima constitutione, sed B. post adveniens, ergo prima forma vel erit remissa, ut formae elementorum, vel erit generica potentialis ad posteriorem. Unum enim subiectum recipere plus una forma est impossibile, si fuerint eiusdem ordinis, ut 3. *Coeli* commento 66.⁵⁵ et 1. capite *De substantia orbis*⁵⁶ dicitur.

Rursum, Averroes 3. *Coeli* illo eodem commento⁵⁷ obijcit Avicennae et habet regulam hanc: ex pluribus formis actu nec intensis nec remissis ultimis ac specificis non fit unum nisi congregatione. Et 2. *De anima* ait. “Et si materia et forma essent in composito existente actu, tunc compositum non dicitur unum, nisi diceretur unum in rebus quae sunt secundum contactum et ligamentum;” ut commento 7.⁵⁸ deduxit. Ex his sequitur quod si intellectus et cogitativa hominem in nomine ac diffinitione constituerent, sine dubio homo non esset unus vera unitate, quod falsum est.

Item, est Averrois maxima, omne compositum in genere vel specie, ut Averroes demonstrat in libro *Destructio destructionum*, disputatione secunda, solutione tertij,⁵⁹ quod etiam accipit 12. *Metaphysicorum* commento 39.,⁶⁰ dum ait omne compositum novum. Sed rationalis anima apud ipsum innovari non potest.

Praeterea, forma universalis per essentiam nec recipitur, nec prompta est recipi in corpore vel virtute corporali secundum esse, quod manifestum est de universali per participationem, ut universale materiale. Lapis enim universaliter acceptus in nullo subiecto recipitur propter gradum suae universalitatis et quanto magis de universali per essentiam. Sed intellectus est universalis per essentiam, cum sit secun-

⁵⁴ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. I, t/c. 69, fol. 40^v.

⁵⁵ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. III, t/c. 66, fol. 225^{r-v}.

⁵⁶ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 1, fols. 3^r–5^v.

⁵⁷ See note 55.

⁵⁸ Averroes 1953, lib. II, t/c. 7, p. 139.

⁵⁹ Averroes-Nifo 1497, disp. II, solutio 3, f. 25^{r-v}.

⁶⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fols. 322^r–323^r.

dum suam essentiam sine materia, praesentia materiae, conditionibus materiae ac gradu materiae. Secundum doctrinam Averrois ergo non potest recipi in altero, nec alterum in eo.

Videtur ergo mihi, pace eorum dixerim, intellectum nullo modo secundum esse recipi in homine secundum doctrinam Averrois. Quod etiam omnes expositores Latini de opinione illius sentire videntur, quos enarrare superfluum reputo. Quod quidem igitur est dicendum de mente Averrois nunc patet.

Cap. 10. *In quo narratur quomodo
erit forma hominis secundum Averroem*

Remanet modo declarare quomodo intellectus homini comparetur, cum nec secundum primum, nec secundum secundum modum formae ei comparetur. Illud igitur quod primo aspectu videtur est, quod intellectus non est forma omnibus modis, sicut intelligentia orbis, quoniam intelligentia unitur corpori coelesti primitus ante dimensiones in actu. Et dico primo secundum naturam et non tempus, ut Averroes inquit. Est enim intelligentia causa et principium omnium accidentium orbis. Intellectus autem non primo secundum causam unitur corpori humano, ante scilicet dimensiones hominis, quoniam dimensiones non sunt finaliter ac principaliter propter hominis intellectum, ut illa scilicet possit operari sua propria operatione per hominis dimensiones, quemadmodum dimensiones orbis finaliter sunt ad intelligentiam, ut ipsa possit movere corpus coeleste, sine qua orbis moveri non posset. Verum quia dimensiones in homine sunt propter cogitativam, ut scilicet cogitativa exerceat opera sua, quae proculdubio exerceri non possunt sine dimensione. Ideo quemadmodum cogitativa intellectum praecedit in homine, sic et accidentia cogitativae, scilicet dimensiones prius sunt in homine. Non quidem tanquam dispositiones propositae ad intellectum recipiendum. Sic enim intellectus esset quantus et divisibilis. Omnis enim forma substantialis recepta in subiecto quanto, dispositione ordinata ad receptum, est divisibilis secundum doctrinam istius.

Ex his licet eligere quod si intelligentia recipitur in corpore coelesti dimensione mediante, erit forma divisibilis secundum istum. Quoniam si dimensio praecedit intelligentiam in orbe, cum non possit praecedere tanquam sequens aliam coeli formam quae et intelligentiam praecesserit, sequitur ut simpliciter dimensio praecessisset

propter receptionem intelligentiae. Et sic intelligentia fuisset forma particularis divisibilis. Hoc autem secundum istum non sequitur de intellectu, quoniam licet homini assistet propter dimensiones, (et) quoniam illa dimensio propter receptionem intellectus non praecedit, sed ut sequens cogitativam. Ideo intellectus non redditur partibilis ac divisibilis. Quod si dicas intellectum non posse sine quantitate operari, quoniam non sine phantasmate, quod est quantum, et per consequens in operatione sua exigit quantitate ac dimensione, diceret ipse illam necessitatem esse ex parte cogitativae, quae non potest ei ministrare nisi per quantitatem, cum sit virtus in corpore, licet hoc aliter ad tempus dissolvetur. 5 10

Uterius, quod intellectus non sit in homine quemadmodum intelligentia in orbe, alio declaratur commodo. Intelligentia enim secundum opinionem huius non tantum agens est operationum ac orbis motuum, verum et forma orbis, dicta forma a virtute formativa, quoniam intelligentia causa est esse orbis et permanentiae eius, ut suo loco forte dicam. Sed intellectus nec forma est hominis a formatione, nec ab informatione, ut statim declarabitur. 15

Debes ergo primo scire quod homo ut quoddam est generabile et corruptibile in praedicamento substantiae, in specie ac nomine et diffinitione, apud Averroem est compositum mistum ex quatuor formis elementorum tanquam dispositionibus et cogitativa humana quae ponit ipsum in genere diffinitione ac nomine. Hac enim cogitativa homo vere generatur, corrumpitur, diffinitur, differt et cetera. Et sic est tanquam orbis perfectus et completus in specie sua ac diffinitione. 20 25

Secundo, debes scire quod intellectus secundum istum, nec unitur materiae hominis, nec formae hominis, nec alicui parti hominis, cum sit una perfecta substantia infima in ordine intelligentiarum, secundaria intentione ens propter nos, primaria operans propter se. Est enim nexus hominum una sphaerae undecima completa, cuius quodlibet individuum est pars, cui sphaerae continuabitur intelligentia illa secundum istum ad modum dicendum. Ex | his ergo dicit ipse intellectum continuari homini primo modo accepto secundum operationem, hoc vero secundum ipsum sic declarari potest ex modo quo uniuntur aliqua secundum esse. 30 35

In unione igitur secundum esse tria considerata sunt. Primum est prout unibilia in actu essentiali ac potentiali sunt unum simpliciter. Adeo quod esse actuale materiae omnibus modis est esse actuale formae, verbi gratia, esse actuale materiae ignis omnibus modis est esse actuale igneitis. Nec esse actuale formae est diversum ab esse 40

materiae, eo quia dispositio unitatis non fit nisi ex eis quorum unum est materia et per se potentia, alterum actus et per se forma. Et hunc modum essendi actu dedit tibi Averroes 3. *Coeli* commento 29.⁶¹ et 3. *Physicorum* commento 65.⁶² et intulit 2. *Physicorum* commento 12.⁶³ quod si materia esset sine forma, quod non esset in actu, quoniam 5
actuale esse non est nisi formae vel habentis formam.

Sunt igitur unum in esse ea quorum esse actuale unum et idem omnibus modis est, et hoc quia partes eadem actualitate actuantur, licet non eodem modo, quoniam forma est in actu per essentiam, ipsum autem compositum et materia participatione formae. Compositum 10
enim existit ac est propter formam, etsi forma subsistat propter compositum. Forma enim non alteri inhaeret, nec est quid alterius nisi propter compositum. Compositum autem habet nomen et diffinitionem propter formam, ut colligitur ex verbis eius 7. et 8. *Metaphysicae* commento 7.⁶⁴ et in 2. *De anima* commento 7.⁶⁵ et 2. *Physicorum* commento 4.⁶⁶ 15

Nec te conturbet hoc quod forma sit pars, quoniam licet sit pars subsistentis, est totum in esse et essentia secundum perfectionem et eminentiam. Primum ergo considerandum in unione formae ad materiam hoc est, scilicet prout illa unione redduntur unibilia unum in esse et 20
actualitate.

Secundum est prout forma una ac eadem potentialitate est in potentia et forma. Omnis enim forma recepta in materia redditur una numero potentialis, una numero potestate, propter quod formae liberatae a materia sunt puri actus, ut 9. *Metaphysicorum* commento 2.⁶⁷ Averroes dicit. Erit ergo materia primo et per se potentialis per essentiam et 25
naturam. Forma autem erit potentialis participatione, et per accidens ratione materiae. Haec igitur duo sunt consideranda, prout forma constituit materiam in uno numero esse actuali, et materia formam in uno numero esse potenciali.

Tertium erit, quoniam forma est actus per essentiam, erit operans 30
per essentiam. Compositum erit respectu formae in actu participatione et per accidens, et immo ad formam, quasi materia et organum. Et sic in

⁶¹ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. III, t/c. 29, fols. 199^r–200^r.

⁶² Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. III, t/c. 65, fol. 116^{r-v}.

⁶³ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. II, t/c. 12, fol. 52^{r-v}.

⁶⁴ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 7, fols. 157^v–158^r; lib. VIII, t/c. 7, f. 215^{r-v}.

⁶⁵ Averroes 1953, lib. II, t/c. 7, pp. 138–139.

⁶⁶ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. II, t/c. 4, fols. 49^v–50^r.

⁶⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 2, fols. 226^r–227^v.

continuatione formae ad materiam est tertium, scilicet unio, qualis est artis ad organum, et motoris ad motum et instrumentum, qualis scilicet est artificis ad martellum. Est autem haec unio quando operatio est una numero utriusque primo ac per se, quemadmodum esse erat primo totius et per accidens erat partium. Sic primo operatio erit primo artis et organi, idest illius colligati, et per accidens partium organi, scilicet ut materiae et instrumenti artis, ut motoris et agentis.

Si igitur dabitur aliqua forma, quae cum materia non uniatur in esse uno primo et per se actuali, nec in esse potenciali, sed in esse operativo, quale est esse artis et instrumenti, hic modus unionis erit intellectus et hominis. Secundum Averroem intellectus enim non uniatur homini dando ei speciem, nomen ac diffinitionem, nec homo unitur intellectui dando esse potentiale sibi et uniuntur. Relinquitur ea uniri tertio modo unionis prout intellectus est tanquam ars, homo tanquam martellus, intellectus quidem motor, homo vero motum quoddam, intellectus utens, homo usus ac operatus. Resecatis ergo primis duobus quae in colligatione sunt formae ad materiam, intellectus forma erit corporis humani secundum tertiam dispositionem. Ergo intelligere et universaliter omnis operatio erit totius primo, sed intellectus ut motoris ac artis, et hominis ut organi ac moti, quemadmodum sanum esse est corpore et est sanitate, ut Aristoteles dicit.⁶⁸ Et hunc modum unitatis sentit Simplicius in diffinitione animae,⁶⁹ inquit enim quod cum Aristoteles dicit anima est actus corporis et cetera, non intelligit actum tantum illum qui dat speciem et nomen, sed actum intelligit utentem. Et sic rationalis anima, inquit, actus est corporis utens quidem corpore, ut virtus et ars organo et instrumento. Diffinitio—inquit igitur de anima—est analoga, et non unius rationibus omnibus.

Quo quidem igitur modo intellectus sit hominis forma secundum Averroem et quo modo non, amplius || qua unione colligantur et qua non, ex his perspicuum est.

Cap. 11. *Dissolvens quaestionem
contra Averroem pro maiori eius declaratione*

Ex his modo dictis licet colligere differentiam inter Averroem et Themistium. Declaratum est enim secundum Themistium intellectum esse

⁶⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, VII.7, 1032a11–1033a22, and 9, 1034a9–b19.

⁶⁹ Simplicius 1564, II, t/c. 5, f. 24^{r-v}.

animam ac formam hominis, non quidem ab informando ac inanimando, sed a formatione ac animatione. Et sic secundum eum non tantum utens est corpore, verum ipsi esse et vitam praebens. Quod Averroes ex modo dictis non sentit, declaratum est: enim intellectum esse unitum homini ut utens eo ac ars instrumento.

5

Verum et opinioni Averrois non parvae adsunt quaestiones, quarum prima et laboriosa est, quoniammodo ratio ac intellectus forma erit hominis, si ars et motor erit comparatione hominis.

Debes ergo scire quatuor esse considerata in unione formae ad materiam. Primum est inquantum forma actus est materiae, quo speciem, nomen ac diffinitionem materia vendicat, ut dictum est. Secundo modo inquantum est perfectio materiae, eo quia materia se sola operatione caret, redditur autem operativa illa. Tertio modo considerata est fixio quae scilicet fixe et permanenter unitur materiae. Primo respectu forma dicitur actus, secundo dicitur perfectio, tertio dicitur anima ac motor. Quarto modo prout ipsa se sola perfecta est, attamen utitur materia in sui officio. Et sic dicitur ars et utens. Primo respectu materiae dicitur materia, secundo dicitur perfectibile, tertio dicitur subiectum, quarto dicitur organum ac instrumentum.

10

15

Ex his dico quod intellectus respectu hominis secundum eum non dicitur actus primo modo, nec forma primo modo ac primo respectu, nec tertio respectu, quoniam non fixe unitur, sed secundo ac quarto respectibus. Est enim intellectus perfectio, prout est exordium ac principium operationis, et eo respectu homo dicitur perfectibile ac suppositus intellectui.

20

25

Amplius, est ars et motor utens, et eo respectu homo dicitur organum ac usum (ut ita loquar). Quatuor igitur entibus respectibus forma materiae comparata, intellectus respectu hominis duobus tantum proprie ac commode dicitur. Dixi autem primo “intellectum esse perfectionem hominis primam”, quoniam perfectum intantum dicitur inquantum operans vel potens operari, ut Peripatetici credunt. Et quia homo operatur intellectu, sicut malleus arte, et sicut equus equitante. Inde intellectus prima fuit hominis perfectio, quare et eo respectu homo perfectibile dicitur respectu intellectus.

30

Dixi etiam “intellectum non fixe et permanenter uniri,” propter quod anima non dicitur, quoniam homo quoddam est materiale in continuo fluxu. Ideo non his hominibus quibus intellectus continuus erat olim, nunc et continuus erit. Si qua ergo permanentia erit respectu speciei, erit respectu individui non. Et hoc respectu homo non dicitur subiectum intellectus, sed orbis intelligentiae dicitur subiectum, quia

35

40

fixe recipit illam, ut Averroes dicit 2. capite *De substantia orbis*,⁷⁰ et in 8. *Metaphysicorum* commento 12.⁷¹

Dixi vero “intellectum esse ut ars hominis,” quoniam in operatione intellectiva non concurret homo ut agens nec ut subiectum, sed ut id quo homo fit intelligens, secundum modum ad tempus exponendum. Quot quidem respectibus intellectus forma possit dici hominis et quot non, his manifestum est. Amplius, quot respectibus intelligentia dicitur forma orbis et quot non, eisdem fit palam.

Ex his peccatum patet Ioannis Ianduni⁷² qui credit intellectum omnibus modis comparari homini sicut intelligentia orbis. Patet enim his, quomodo quibusdam sic, quibusdam non. Verum adhuc mens movetur, cum enim hactenus declaratum sit intellectum formam esse secundum duos respectus formae, ut scilicet est hominis perfectio, et ut homine utitur. Dices ne intellectum formam esse hominis eiusdem rationis cum formis eductis de materiae facultate, quemadmodum anima dicitur non nisi equivoce. Et huic facile Averroes responderet. Dicendo quod forma considerari potest in ratione metaphysica, scilicet in ratione actus et perfectionis absolute, et in ratione philosophica ac naturali, videlicet ut est forma motu ac transmutatione acquisibilis. Ac perinde materia scilicet et potest considerari in ratione metaphysica, ut scilicet potentia est ac perfectibilis, et in ratione philosophica ac naturali, scilicet in quantum est motu perfectibilis. Quo fit si intellectus ac homo in ratione philosophica considerentur, alterius rationis sunt a forma ac materia generabilium. In ratione verum metaphysica forte sunt unius rationis. Igneitas enim in ratione actus et perfectionis respectu suae materiae, ita est unius rationis metaphysicae, sicut intellectus respectu hominis. Potest ergo intellectus dici forma eiusdem rationis hominis, tamen meta(physice), non autem naturaliter.

Cap. 12. *In quo solvitur secunda quaestio in opinione Averrois*

Decurrit homo in specie et nomine hominis ab instanti quo forma cogitativa in materia spermatica inducitur, secundum Averroem, usque ad primum instans esse cadaveris. Propterea valde quaesitum erat in hac opinione, an intellectus continuetur respectibus illis homini pro toto

⁷⁰ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 2, fols. 5^v–8^v, on fol. 6^v.

⁷¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VIII, t/c. 12, fols. 219^v–220^v.

⁷² See Jandun 1587, lib. III, qq. 5 and 7.

decursu suae vitae, scilicet eo instanti quo cogitativa unitur materiae, an quandoque quidem sic, quandoque vero non. Hanc quidem quaestionem forte sine aliorum praeiudicio sic Averroes absolveret: quod nunquam intellectus est forma hominis, nisi quando indistans est ab eo ac ei praesens praesentia et indistantia maiori quam sit praesentia et indistantia formae materialis ad materiam secundum eum. 5

Est autem intellectus praesens et indistans homini, quando continuatur in operatione. Substantia enim separata non alio fit praesens ac indistans ab alio, nisi quando operatione continuatur illi. Continuatur autem operatione quando intellectus est tanquam ars utens homine pro sui opere; homo autem tanquam organum ac instrumentum intellectus ad id. Et quia omne tale nunc et prius non, non reddetur tale nisi mutatione facta in eo vel in altero. Vel intrinseco, ut Averroes inquit in 8. *Physicae auscultationis*,⁷³ ergo cum homo fiat instrumentum intellectus nunc ubi prius non erat, mutationem oportet adesse. Vel intellectui, quod minime convenit, cum substantia sit separata intransmutabilis et immobilis. Vel extrinseco ab intellectu et homine, et id nec videtur esse. Vel homini et hoc dicere oportet, quando ergo homo aliter se habet nunc quam prius, tunc reddetur organum intellectus. Istam autem alietas ac variatio esse non potest ut declarabitur, nisi quando cogitat nunc, et prius non, individua et singularia quae potentia sunt universalis. Adeo quod cogitativa plus in singularium cognitione versatur, plus et intellectus homini ut ars ac motor continuabitur. 20

Ex his ergo licet accipere tunc intellectum homini uniri, quando cogitativa circa singularia omnia vel plura considerat. Opus ergo est videre in solutione quaestionis an cogitativa in primo instanti suae permanentiae in materia considerat aliqua singularia an non. Quoniam si considerat, proculdubio intellectus continuabitur ut ars et motor illi, si vero non non. Et quando sic est, possumus dicere in quaestionis solutione duos modos. 30

Dicemus itaque primo apud eum complexum apud omnes esse duorum generum, unum quidem cuius significata terminorum omnibus vel pluribus sensibus et invicem non contradicentibus percipiuntur. Sicut hoc significatum “hoc ens est hoc ens”, “hoc ens non est non ens”, et huiusmodi. Alterum est cuius terminorum significata nec omnibus 35

23 “plus et intellectus”: correction of “plus intellectus et plus”.

⁷³ Probably, Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. VII, t/c. 20, f. 322^v, on the intellect’s inalterability. See also below.

nec pluribus—et si pluribus forte contradicentibus—cognoscuntur, ut “hic magnes trahit id ferrum”. Est enim ibi experientia longa et per multos sensus.

Dicamus tunc ergo quod ita primo: cum homo est in nomine ac definitione hominis, sentit per quinque sensus vel plures quam tres et cetera entis individui. Et eo instanti cogitativa nata erit cogitare id, et hoc patet. Qui enim ens non sentit nihil prorsus sentit, potest ergo cogitare tunc entis individuum, cum sensus omnes vel plures id sentiant sine contradictione invicem. Et quando cognitiva⁷⁴ sic cognoscit etiam tunc sensit hoc complexum “hoc ens est hoc ens”, et “hoc ens non est non ens”, cum ex sensibus habeant significatum illius, licet non sentiat propositionem illam arte et studio ac labore, sed concordia omnium sensuum vel plurium sine contradictione.

Significatum autem complexi secundi generis non sentit, cum sensus omnes vel plures non concordantur, et ideo cogitativa individuum magnetis nec ferri cogitat, nec id complexum formare potest, cum sensus quinque vel multi non concordentur. Quando ergo complexum id debet habere, necesse est primum sensum idem frequenter sentiat, tunc enim fit cognitio quasi experimentalis illius. His ergo sic expositis dicemus, quod quia || in primo instanti cognitiva ipsa quinque sensibus accepit individuum entis et inde formavit propositionem quasi per naturam. Tunc in principio est perfecte organum intellectus, cum habeat omnem dispositionem qua intellectus continuetur ut ars ac motor. Quia enim intellectus semper universale ens et omnia universalia novit aeterno tempore secundum istum. Et cognitiva in eo primo instanti individuum entis a sensibus accepit, et seipsa id complexum particulare formavit. Ideo intellectus sub ratione qua novit universale ens unitur ei, et sic fit utens eo sic disposito, et unum in operatione et per consequens praesens ac indistans ab illo. Et sic forma eius, eis rationibus formae quas diximus.

Sed quia cognitiva complexa secundi generis non accepit in principio, ideo intellectus non unitur ei nisi secundum universalia prima, ex quibus fiunt primae propositiones, in relinquis autem unitur ad tempus ut longo ac magno exercitio. Et ex his inferemus prima principia esse naturaliter habita a nobis, quemadmodum Averroes tradit in 2. *Meta-physicorum* 1. commento⁷⁵ et 3. *De anima* commento 56.⁷⁶ Reliquae

⁷⁴ Another term used by Nifo for “cogitativa”.

⁷⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 1, fols. 28^r–29^r.

⁷⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 56, pp. 527–529.

vero propositiones ex studio ac arte acquisitae, quoniam (ut dictum est) nullo aliae primae propositiones acquiruntur nisi sensibus. Sed sensus sunt nobis naturales. Ergo prima principia natura nostra acquiruntur, quia vero aliae non tantum sensu, sed frequenti actione sensitiva acquiruntur, quae frequens acceptio non videtur esse nisi ex arte. Ideo non natura acquiruntur sed arte. 5

Secundo inferemus quomodo Platonis ambiguitas quam in *Menone*⁷⁷ induxit, probans scire esse reminisci, nihil est. Quoniam illa principia sunt nobis acquisita ex extrinseco, quia ex sensibus, licet non sentiamus aliquod extrinsecum nos intrare cum intrent concordia omnium. Nec te conturbet argumentum antiquum dicens quod hoc dato intellectus posset continuari sic non tantum homini sed leoni, cum etiam leo et individuum entis et alia consideret. Quoniam et si leo consideret entis individuum, consideratio tamen illa alterius est speciei a nostra cogitatione circa individuum entis, ut Averroes inquit in tertio commento 20.⁷⁸ Modo intellectus non est natus uniri cuicunque organo cogitanti sed cogitanti cogitatione unius rationis cum cogitatione humana. Adhuc cogitativa proprie bruti cogitat individuum entis et aliorum ordine facto ad bonum utile, sed cogitatione facta in homine fit ordo ad speculabile, ut suo loco dicemus, et diximus in commento nostro secundi *De anima*. 10 15 20

Tertio inferemus intellectum quandoque uniri nobis per naturam, ut quando unitur in principio ex solis sensibus (ut dictum est), quando ex tempore et arte, ut quando unitur ratione propositionum in tempore acquisitarum. Et sic verificatur sermo eius in multis locis. Hic igitur est primus modus, quo quaestio proposita absolvi potest. 25

Potest etiam fingi secundum eum alter modus, ut dicat intellectus uniri tripliciter homini: quandoque quidem potentia, quandoque quidem actu, quandoque vero habitu. Et dicemus tunc quod in primo instanti quo cogitativa in materia fit, intellectus non unitur ei nisi potentia, cum tunc non utatur homine pro cognitione alicuius rei, sed potest uti quemadmodum se habet respectu pueri. Post modum quando cogitativa vigorata erit, apprehendens scilicet individuum proprium speciei, ac sub eo gradu quo differt ab apprehensione brutali, tunc intellectus actu continuabitur ut motor ac ars. Erit ergo continuatio intellectus quandoque et quandoque. Tunc autem habitu 30 35

⁷⁷ Plato, *Meno*, 81C–D.

⁷⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, p. 454.

continuabitur, quando fuit actu continuus et cessavit a munere sui operis, quemadmodum continuus est sapienti dum dormit.

Quando quidem homini intellectus continuus et quando non, ex his licet fidem accipere.

Cap. 13. *In quo dissolvitur tertia quaestio in opinione Averrois*

5

Traditum est in his quae secundo sunt dicta *De anima*,⁷⁹ omnem animam esse causam sui corporis tribus generibus causarum, et licet nihil de rationali dixit, tamen id etiam de rationali voluit intelligere. Et ideo quaesitum olim fuit an rationalis anima causa sit hominis, ut forma, finis et agens. Quod autem sit causa ut forma, et quonammodo iam manifestum modo est. Id autem quod dignum est quaestione est, an finis et agens causa sit hominis. Dat enim prima nostra cognitio quod | intellectus non sit finis hominis, quo non acquiratur homini ex opere eius, sicut acquiritur aurum ac bona, et universaliter sicut forma acquiritur materiae.

10

15

Sed hanc quaestionem primo de fine absolveret Averroes ut commento 37.⁸⁰ colligitur secundi *De anima* dicens finem esse duobus modis, scilicet quo et qui. Voco autem finem quo ut Simplicius inquit sanitatem. Est enim sanitas forma qua sanum dicitur animal, ergo est id quo. Voco autem finem qui sanum esse animal, hoc enim est id quod finis est totius operationis medicinae, et non id quo. Rationalis ergo anima homini comparata finis erit quo. Finis autem gratia cuius ac qui est esse divinum habitum ab homine per ipsum intellectum. Homo enim intellectu esse habet divinum. Ergo finis qui est esse divinum, finis quo est intellectus. Quomodo ergo intellectus sit finis hominis patet, et argumentum quidem verum dixit, scilicet intellectum non esse finem hominis, sicut bona ac thesaurum, quoniam bona et thesaurus avaro fines sunt qui, et non quibus, licet liberali sint fines quibus. Sic in proposito intellectus est finis quo, sed esse divinum ac nobile est finis qui et gratia cuius.

20

25

30

Sed quonammodo possit dici agens respectu hominis multum laboriosum est. Si enim agens esset, tunc idem hominis corpus esset a duobus agentibus, et sic non esset unus numero, ut Averroes inquit in 7.

⁷⁹ Aristoteles, *De anima*, II.4, 415b9–29.

⁸⁰ Averroes 1953, lib. II, t/c. 37, pp. 185–188.

Metaphysicorum commento 31.⁸¹ Esset enim homo ab homine et ab intelligentia illa. Amplius, quoniammodo apud Averroem aeternum et immobile causat novum. Rursum, si intellectus causa esset hominis agens, tunc hominem intelligeret per eius essentiam, quemadmodum intelligentia orbis intelligit haec prout est causa eorum. Sed videtur omnino huiusmodi intellectum causam esse hominis ut agens, quoniam, ut Averroes inquit in libro *Destructio destructionum*, disputatione tertia in solutione decimioctavi,⁸² in separatis a materia idem est finis et agens. Quod Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 36. et 55.⁸³ resumpsit.

Si ergo intellectus est forma hominis finisque, cur non erit agens? Quod si Themistium sequimur facilis est solutio. Inquit enim rationalem illam animam vitam ac animationem⁸⁴ influere homini, et sic sine dubio agens est hominis. Dicendum igitur secundum istum philosophum intellectum non esse agens hominem, quia ipsum ex nihilo creat vel quia ipsi animam ac vitam praebuit, ut Themistius dicit. Nec agens quia ipsum generat ex potentia, scilicet in actum ducens ipsum. Erit ergo agens equivocum, quod sic exponi potest ex dictis ab Averroes in libro *Destructio destructionum*, in solutione noni ac decimi dubii.⁸⁵ Quod rerum quaedam sunt, quarum esse et vita consistit in motibus ac operationibus, quemadmodum est orbis coelestis. Esse enim eius in motu consistit, cessatio enim orbis a motu mors ac eius est corruptio. Quaedam quarum esse in motu et opere non consistit, et hoc modo sunt res physicae ac transmutabiles. Esse enim ignis non est in actuali calefactione nec esse aquae in actuali frigefactione.

Secundo debes scire in homine duo esse considerata, scilicet ordo partium, virtutum et operum, et eius substantia tota in praedicamento substantiae existens. Dicam ergo rationalem animam tripliciter posse considerari: uno modo secundum intellectum agentem posterius exponendum, secundo modo secundum intellectum possibilem, tertio secundum esse ex utroque. Dicerem ergo quod si anima rationalis referatur ad possibilem intellectum, forma est hominis eo modo quo diximus tanto tempore. Si referatur ad agentem, erit agens respectu hominis, per regulam Averrois quae consistit in duobus syllogismis.

⁸¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII; t/c. 31, fols. 180^r–181^v.

⁸² Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fols. 43^v–46^r.

⁸³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 36 and 55, fols. 318^r–319^r, 339^v–340^r.

⁸⁴ See Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23.

⁸⁵ Averroes-Nifo, disp. III, solutiones 9 and 10, f. 33^{r-v}.

Primus: omne dans alicui motum ac opus sine quibus id esse non potest, est verum agens illius. Quod enim est causa operationum et motuum, est causa esse illius, cuius esse consistit in motu. Sed intellectus vel anima secundum intellectum agentem est causa effectiva operis intellectus, in cuius esse consistit esse hominis; dat enim homini intelligere. Ergo erit causa esse hominis. 5

Secundus: omne dans unitatem, compositionem et ordinem alicui composito, per quod id compositum est, est verum agens illius compositi. Sed intellectus agens dat homini unitatem, compositionem et ordinem essentialem. Ergo erit verum agens hominis. 10

Ex his patet quoniam intellectus est agens respectu hominis. Si vero anima rationalis tota consideretur, tunc erit respectu hominis finis quo; tota enim rationali anima homo esse participat divinum, ut alias dicam. Quo quidem igitur modo rationalis anima sit causa hominis ut forma, quo etiam ut finis, et quoniam modo ut agens his patet. 15

Quae vero obiciebantur facile solvuntur. Primo namque inconvenit idem habere duo agentia genere ac ratione, immo analogia diversa. Secundum etiam nihil est, quoniam totus orbis humanus aeternus est et factum quoddam antiquum, hic vero homo noviter. Verum hic homo per accidens ab intelligentia hominis debet eo genere dependere. Nec incommodum est novum per accidens ab aeterno effluere secundum Peripateticos. Tertium etiam patet, intellectus enim agens non tantum hominem intelligit per essentiam, immo et omnes res materiales, cum sit causa forte omnium secundum Averroem, ut posterius dicam. 20 25

Cap. 14. *In quo solvuntur ultimae quaestiones
duae contra Averroem et rationes oppositae partis*

Valde dubium fuit apud Averroem. Primo an intellectus simul et eodem dicatur respectu anima et intellectus. Postea an intellectus sit universalis an particularis secundum ipsum. Et primam quidem quaestionem solvit Averroes in prima disputatione libri *Destructio destructionum* in ultimo illius,⁸⁶ ubi voluit intellectum et animam valde differre. Dicitur enim intellectus inquantum a corpore solvitur, tam secundum 30

⁸⁶ Averroes-Nifo, disp. I, ultima solutio, f. 23^v.

esse quam secundum habitudinem. Sed quoniam anima dicitur ab ipsa animatione vel inanimatione, ideo respectum dicit ad corpus. Si igitur intellectus absolute consideratur, ut nullus magnitudinis actus est, vero nomine intellectus dicitur. Si vero consideratur respectu illius cui vita est aliquo genere vitae, sic anima dicitur. Verum respectus ille non accidit intellectui sed corpori, quoniam quemadmodum Deus dicitur agens novum respectu existente in effectū, sic intellectus dicitur anima respectu ente in homine. 5

Amplius, quemadmodum columna efficitur dextra, modo sinistra respectu accidente animali non ei, sic et intellectus anima dicitur hominis respectu accidente homini.⁸⁷ Sed dices quidnam est ille respectus, et quid fundamentum illius, et quid subiectum respectus? Averroes diceret quod respectus ille est quaedam habitudo denominans intellectum animam subiective existens in homine. 10

Amplius, ad hoc quod dicitur intellectus anima, considerata quatuor sunt, scilicet subiectum illius habitudinis: et homo est fundamentum et sunt phantasmata. Non enim adest illa habitudo intellectui, nisi cognitivae praesentia sint phantasmata (ut dictum est). Ergo phantasmata sunt quo vel quibus inest, et terminus talis respectus ac habitudinis. Et est intellectus sic denominatus, scilicet anima et ipse respectus quo intellectus dicitur anima hominis. Sed dices quaecunque in potentia sunt unibilia, indigent aliquo agente extrahente ea de potentia unibilibus ad actu unita secundum fundamentum Averrois. 15 20

Quaecunque enim uniri possunt, uniuntur vel potentia passiva vel activa, et quomodocunque necesse est agens faciens ea unita, ut primo *Coeli* commento 124.⁸⁸ dicit Averroes. Averroes absolvit intellectum non esse possibilem uniri ut potentia activa nec passiva, sed potentia intellectus est in motore, ut sit utens instrumento. Et potentia qua homo potest uniri, non est passiva ac naturae, sed in re, ut fiat instrumentum. Unio ergo intellectus ad hominem est unio artis ad organum ac utens ad usum (ut ita loquar). Et talis species unionis non eget ad hoc ut fiat actu alio nisi extremis et fundamentis et subiecto, ut patet in relationibus. Tu autem vide finem primae disputationis praedictae et commentum meum.⁸⁹ 25 30

⁸⁷ Nifo borrows the famous metaphor of the column from Averroes' commentary on Aristotle's *Physics*; cf. Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v.

⁸⁸ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. I, t/c. 124, fols. 84^v–85^v.

⁸⁹ See note 86.

Sed utrum haec natura intellectus universalis sit an particularis, optima est quaestio. Debes ergo scire secundum hos universale et abstractum fere idem esse. Est autem abstractum quandoque a materia solum, ut intentio coloris in medio ac organo. Quandoque a materia et eius praesentia, ut intentio coloris existens in phantasia. Quandoque a materia, praesentia materiae, conditionibus materiae, ut quando est intentio coloris in virtute cogitativa. Quandoque abstractio est a materia, praesentia materiae, conditionibus materiae ac singularitate et gradum materiae, ut universalia actu intellecta ab intellectu possibili lumine intellectus agentis.

Et eiusmodi abstractum ultimo modo est duplex. Quoddam tale per essentiam. Ut intelligentiae moventes orbes sunt enim abstractae a materia, praesentia materiae, conditionibus materiae, gradu materiae et per essentiam, cum non reductione alterius sint tales, sed propriis naturis, ut manifestum est. Quoddam autem participatione, et sic sunt universalia materialia, haec enim secundum rem actu sunt singularia ac individua, et potentia universalia. Sunt autem universalia participatione luminis intellectus agentis, ut post dicam.

Ex his solutio quaestionis perspicua est. Intellectus enim est universalis per essentiam, cum abstrahat a materia, praesentia materiae, conditionibus materiae et gradu materiae. Et hoc non participatione alicuius, sed propria eius natura, ut posterius melius dicitur secundum istum. Et hanc solutionem non tantum Averroes sequitur, immo Abubacher et alii plures.

Ex his patet quomodo rationalis anima sit abstracta a corpore secundum istum et quaestiones multae in declaratione huius viri sunt solutae, et quomodo dicatur universalis.

Reliquum est, ut argumenta pro opposita parte solvantur, deinde ad rationes huius viri veniamus. Ad primam itaque auctoritatem constat quomodo intellectus est causa hominis ut agens, forma, et finis. Et ideo potest dici existentia hominis propter intellectum, vel forte loquitur ibi vulgariter, ut Aristoteles facit saepe.

Ad secundam patet, quomodo intellectus continuatur per naturam respectu primorum principiorum in primo instanti vitae. Id etiam septimi *Metaphysicorum* absolutum est,⁹⁰ quoniam homo in habendo intellectum se habet secundum magis et minus, ut diximus. Aliqui enim parum intellectus habent, ut pueri, aliquis plus ut sapiens, aliquis

⁹⁰ See note 81.

totum ut foelix. Etiam quando dixit intellectum non esse separatum a magnitudine, loquitur de eo ut anima est, quoniam ut sic respectum illum includit quo anima dicitur hominis.

Id etiam secundi *Physicorum* nihil facit,⁹¹ cum loquatur ibi de cognitiva, ut perspicuum est. Id etiam quod dictum est hominem differre intellectu a cunctis animalibus, non intelligendum est de differentia sumpta a parte essentiali, sed a perfectione extrinseca. Differentia enim essentialis hominis sumitur cognitiva, ut posterius dicitur. 5

Ultimum nihil prorsus valet. Averroes enim illas consequentias fecit tanquam famosas, et quod solverit illas patet in eo commento, si bene consideretur. 10

Quomodo igitur rationalis anima nobis comparetur, et qua unione uniatur, et quomodo sit forma, finis et agens, et quo tempore continuatur, et an idem sit anima et intellectus, et an universalis sit vel particularis, haec et tanta dicta sunt. 15

Cap. 15. *In quo inducuntur motiva
pro positione Averrois meliora quae possunt*

Multa ab antiquis ac modernis posita sunt argumenta pro confirmatione huius opinionis. Ideo ne videamur ea timere, expedit exponere omnia illa et addere argumenta. Quae nos olim consueti sumus facere pro confirmatione positionis inductae. Deinde nostro more debilitabimus fundamenta omnia pro eo inducta. 20

Et id quod primo aspectu ex dictis huius hominis oportet accipere, confesse est: omnem formam in materia existentem, dantem illi speciem, diffinitionem ac nomen, esse eductam de potentia materiae vigore agentis. Et immo secundum eum inter abstractum et materiale non datur medium. Omnis igitur forma vel est educta de potentia materiae generabilis et corruptibilis, vel aeterna a parte ante et post, a materia secundum esse separata. Idem enim apud eum est esse formae simpliciter et esse eius in materia. Sicut idem simpliciter est esse materiae et esse materiae cum forma, ut alias diximus. Si qua ergo forma erit, quae sit simpliciter sine materiae dependentia, haec simpliciter erit abstracta a materia. Quod igitur huius generis sit rationalis anima simpliciter secundum esse separata a materia, non dans homini speciem, 25 30

⁹¹ See note 43.

nomen ac diffinitionem. Et hoc si per hominem intelligas animal colligatum ex materia et cogitativa probatur. Si enim rationalis anima esset in materia ut species et perfectio, tunc genita fuisset ac interitura secundum corporis dissipationem, cuius oppositum docuimus in ante habito tractatu⁹² longo sermone.

Ioannes Iandunus in *Quaestionibus* tertii,⁹³ qui sine dubio hunc errorem visus est sapere, fingens arguere ad Alexandrum, dirigit sermonem suum contra nos et deducit illam consequentiam fortioribus argumentis quibus valuit. Arguit igitur, omnis forma quae ad sui existentiam in materia requirit determinatas dispositiones, corrumpitur illis corruptis. Sed rationalis anima si dat esse et speciem, nomen ac diffinitionem homini, requirit determinatas dispositiones et proprias pro sui esse in materia, ut Aristoteles inquit in his quae contra antiquos ait 2. *De anima*.⁹⁴ Ergo rationalis anima erit generabilis ac dissipabilis.

Amplius, arguit, si rationalis anima humano corpori unitur secundum esse et perfectionem specificam, quaerit de esse unito. Aut est ipsamet substantia animae, aut quoddam accidens. Si quidem essentia ac animae rationalis substantia, tunc cum rationalis anima unita non erit amplius et ipsa nihil erit. Si vero accidens animae dicatur, aut proprium aut separabile ac commune. Si inseparabile ac proprium, tunc remanente substantia animae post mortem remaneret unio. Si vero unio separabile est animae accidens, tunc rationalis anima hominem constituet in esse substantiali specifico et ultimo secundum accidens separabile. Quod incommodum reputat.

Rursum, id cuius omnia principia constitutiva essentialia remanent, essentialiter ac per se manet. Sed in morte hominis omnia principia constitutiva essentialiter eius manent. Quoniam forma manet, materia manet et nihil corrumpitur nisi unio, quae est accidens separabile animae et materiae. Ergo adhuc homo remanet essentialiter et quantum est simpliciter.

Adhuc, cessante ratione essendi alicuius id amplius non est, sed ratio formae dantis esse cessat cum compositum corrumpitur, cum illa forma non sit amplius id quo aliquid est, ergo rationalis anima amplius non erit.

⁹² Book I.

⁹³ Jandun 1587, lib. III, q. 5, cols. 234–247: “An anima intellectiva sit forma substantialis corporis humani.”

⁹⁴ Aristoteles, *De anima*, II.1–3.

Praeterea, si anima intellectiva dat esse corpori specificum et ultimum, erit forma materialis quod est falsum. Non enim reciperet omnes formas materiales, nec quidditates omnium formarum, nec species suiipsius.

Item, si intellectus esset forma in materia, tunc intellectus esset 5
extensus, saltem per accidens. Consequentiam arguit tribus suppositis, quibus acceptis arguit: si rationalis anima est forma hominis constituens ipsum formaliter in sua specie propria, aut esset aliquo modo subiectum proprium figurae hominis, aut nullo modo. Si dicas quod aliquo modo, cum omne subiectum figurae fit figuratum, quodlibet 10
vero figuratum quantum, quare intelligibilis anima quanta erit. Si vero nullo modo rationalis anima est subiectum proprium figurae hominis, petit tunc quid sit subiectum proprium illius. Non materia prima, ut secunda suppositione supposuit. Nec compositum ex materia et alia forma substantiali, ut tertia suppositione supposuit. Tandem oportet 15
ponere rationalem animam saltem per accidens extensam.

Adhuc, si rationalis anima vera sit forma hominis, tunc idem moveret et quiesceret. Quam consequentiam Ioannes⁹⁵ deducit vide.

Rursum, dedit aliud incommodum, scilicet ut manus vel pes intelligeret, quod deducit aperta probatione quam vide etiam. 20

Alias rationes eius non tango, quoniam ad has reducuntur.

Post hoc Abubacher⁹⁶ amplius tres alias tangit rationes. Omnis forma universalis per essentiam est abstracta a materia secundum esse. Patuit enim ante habito capite differentia universalis per essentiam et universalis participatione. Sed rationalis anima est universalis per 25
essentiam.

Primo, quoad intellectum possibilem, quoniam reddit formas universales prout recipit illas; secundo quoad agentem, quoniam suo lumine facit res individuales universales.

Secundo, arguit omnis natura intelligibilis separata a materia secundum dependentiam ad eam est simpliciter separata. Sed intellectus est 30
substantia separata a materia secundum dependentiam. Ergo ut prius.

Ultimo, arguit omnis forma in materia recepta determinatis dispositionibus non operatur nisi secundum exigentiam talium dispositionum. Sed rationalis anima non operatur determinatis dispositionibus, 35
ergo non est in materia mediantibus illis.

⁹⁵ That is, John of Jandun; see above.

⁹⁶ For Abubacher, that is, Avempace († Fez, 1138), see note 251 in book I, ch. 21.

Arguunt et alii, omnis forma habens operationem propriam quae sibi remanet etiam ablato subiecto, est separata secundum esse a subiecto. Sed rationalis anima habet operationem propriam, etiam corrupto homine, ut manifestum est per se. Ergo rationalis anima est separata secundum esse. Ab hoc maior fundatur in secunda primi *De anima*:⁹⁷ “Si aliquid operum est proprium” et cetera. Minor etiam conceditur ab omnibus, tam philosophis quam sacris sapientibus.

Amplius, si rationalis anima esset in materia secundum esse et perfectionem, tunc sua comprehensio esset singularis signata. Et haec demonstrata consequens est contra omnes Peripateticos. Consequentiam probare potes primo, quoniam omnis forma unita materiae secundum esse individuatur per materiam. Sed per se rationalis anima materiae unitur secundum esse. Ergo erit essentialiter haec et individua per materiam. Tunc arguo omnes formae receptae in forma individuata et ista per materiam sunt individuae. Et istae demonstratae per materiam, cum igitur comprehensiones recipiantur in anima rationali ista et demonstrata per materiam. Ergo ut prius.

Rursus, omnis forma unita alicui secundum esse est in eo per modum illius recipientis. Sed rationalis est in materia secundum esse. Ergo erit in materia per modum recipiendi materiae. Sed modus recipiendi materiae sensibilis est ac corporalis. Ergo rationalis anima sensibilibiter ac corporaliter in materia recepta erit. Quomodo ergo erit receptiva intellectualiter, scilicet formarum universalium, ac quomodo erit forma materiae, cum et intellectus forma sit intellectualis.

Ex his patet consequentia praedicta et potest tertio deduci omne receptum in recepto ente in materia secundum esse est receptum in materia. Quemadmodum quicquid recipitur in superficie, quae in substantia recipitur in substantia etiam ipsum recipietur. Sed formae actu universales, actu etiam intellectae, sunt receptae in rationali anima, quae est recepta in materia. Ergo formae universales et actu intellectae, erunt receptae in materia, et sic erunt concretae cum materia. Et hoc est esse individuum demonstratum, non erunt ergo universales.

Adhuc, quaecunque ad simpliciter contraria tendunt, non possunt nisi violenter uniri. Sed rationalis anima et corpus semper ad contraria tendunt. Ergo non nisi violenter unirentur. Maior manifesta est

⁹⁷ Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a11.

per se in mistione contrariorum elementorum et omnium. Minor est Aristotelis in primo *Nicomachiae*.⁹⁸ Inquit enim rationem semper ad optima deprecari, corpus autem ad maleficia semper tendere. Sed conclusio est falsa. Ergo rationalis anima non debet uniri corpori.

Item, omne id quod est maximum impedimentum alicui formae pro opere illius, est sibi violentum et innaturaliter unitum. Sed corpus rationali animae pro opere proprio est maxime impedimentum ac incommodum, quemadmodum sapiens⁹⁹ inquit, “corpus quod corrumpitur aggravat animam.” Quod et Plato accepit in *Menone*.¹⁰⁰ Ergo corpus violenter rationali animae unitur. Sed hoc impossibile est. Ergo nec violenter nec naturaliter unitur. Et sic rationalis omnino separata erit a corpore secundum esse.

Ultimo, sicut Aristoteles arguit: unio totius formae ad totum corpus est sicut unio partis ad partem corporis, ut secundo *De anima*¹⁰¹ inquit. Sed si unio partis intellectus esset ad partem corporis, ille intellectus non intelligeret nisi secundum exigentiam organi. Ergo, si rationalis anima unitur toti corpori secundum esse, non plus intelligere posset nisi secundum exigentiam corporis. Ita namque totum corpus organum erit totius animae, quemadmodum et pars corporis organum est partis animae.

Et hanc rationem quidam aiunt esse demonstrativam, et ego longo tempore permansi in solutione eius. Ex his opinio Averrois syllogizari potest, eo modo quo tacta fuit. Sunt enim haec argumenta fortissima, quae possunt induci in sustentatione illius. Et si alia erunt, ad haec reduci oportet vel sunt frivola.

Cap. 16. *In quo inducuntur solutiones quorundam et improbantur*

Sed ne videamur timere argumenta haec, videtur nobis inducere responsiones antiquas ad haec argumenta et improbare illas, quo facto altero in capitulo dabimus responsiones nostras. Dicunt igitur antiqui

¹⁷ “corpori”: correction of “corporis”.

⁹⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.1, 1094a1 f.

⁹⁹ *Sapientia* 9:15. Cf. Augustinus, *Confessiones*, VII.17.

¹⁰⁰ Untraced. See, however, *Symposium*, 210A–211E.

¹⁰¹ See *De anima*, II.1, 412b18f.

rationalem animam esse formam materiae, et ei speciem, nomen ac diffinitionem dare, nec propter haec ipsam generabilem corruptibilem concedere necesse est.

Et prima quidem ratio forte vera est, quando formae idem simpliciter est esse et esse in materia. Rationalis ergo anima duplex habet esse, scilicet simpliciter et hoc est ex Deo benedicto. Et esse in materia et hoc esse ab agente, et quantum ad hoc esse rationalis anima corrumpitur et generatur. Maior ergo rationis primae simpliciter falsa est, quoniam rationalis anima non eget dispositionibus pro esse simpliciter animae, sed pro esse eius in materia.

Secunda etiam ratio nihil videtur valere, quoniam illa unio est accidens separabile animae vel materiae. Nec incommodum credimus formam dare esse materiae mediante aliquo accidente separabili tam a forma quam a materia, ut manifestum est in omnibus formis. Forma enim leonis dat esse materiae qualitativis ac quantitativis dispositionibus, quae sunt accidentia separabilia a forma ac materia.

Tertia etiam ratio nihil est, ut aiunt, quoniam nec materia nec forma corrumpitur, sed tertium resultans ex compositione materiae cum forma. Quod tertium apud quosdam secundum rem distinguitur ab illis partibus essentialibus.

Quarta praeterea ratio nihil est, quoniam supponit falsum, scilicet essentiam formae consistere in communicando esse materiae. Hoc enim verum tamen est in aptitudine et non actu. Modo rationalis anima, etsi separata non actu esse specificum materiae communicet, potentia tamen et aptitudine ei non repugnat.

Quinta etiam nihil ut dicunt concludit, quoniam etsi sit forma materialis secundum partem non tamen simpliciter secundum gradum intellectivum. Secundum enim gradum intellectivum elevata est a materia, ut declarabitur, et sic potest intelligere omnia, et per se speciem aliorum non sui.

Sexta ratio etiam non urget, quoniam figura coeli et universaliter omnia coeli accidentia sunt in substantia coelesti colligata ex intelligentia et orbe, ut secundo *Coeli*, commento 3.¹⁰² habet Averroes. Et tamen intelligentia nec per se nec per accidens divisibilis erit. Ideo maior rationis falsa est nisi de recepto mediante aliquo quod recipit, et non est ratio qua fit receptio. Figura enim non recipitur in materia nec in forma sed in composito. Forma autem est id quo recipitur.

¹⁰² Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 3, fols. 96^v–97^r.

Septima ratio etiam ducit ad inconueniens quod est necessarium. Rationalis enim anima movetur et quiescit per accidens saltem, ut patet.

Octava ratio nihil dicit, quoniam etsi essentia animae sit in materia secundum aliquos gradus, secundum intellectivum gradum nullius corporis vel partis corporis actus est. Ideo nec pes nec manus intelligere potest. 5

Rationes etiam Abubacher non concludunt. Et primam quidem non solvunt expositores Latini. Quod licet rationalis anima forma sit individuata et similiter potentia intellectiva et formae etiam receptae in ea, hoc tamen non prohibet eas esse intellectas actu. Idem enim actu est intellectum quod simpliciter est immateriale et non universale. Immo magis universale habet esse intelligibile, per hoc quod est abstractum a materia et conditionibus materiae, licet ergo formae receptae in potentia intellectiva sint individuatae. Ex ea parte qua intellectui possibili inhaerent, eis inquantum sunt immateriales cognoscitur universale, quod concipitur per abstractionem a principiis individualibus. Universalia enim de quibus sunt scientiae, sunt quae concipiuntur per formas intelligibiles, non ipsae species intelligibiles. Species enim sunt quibus intellectus intelligit et non quae intellectus intelligit. 10
Tunc primae rationis minor falsa est. Nec intellectus reddit universalis, sed abstrahat a materia, quia ipse non est in materia. Et hoc sat est. 15

Maior etiam secundae rationis frivola est, quoniam etsi rationalis anima non dependeat a materia, est tamen in materia actus atque perfectio. 25

Adhuc maior tertiae vera est de forma quae secundum omnes gradus est a materia comprehensa. Rationalis enim anima secundum gradum intellectivum elevata est a materia.

Prima etiam aliorum ratio nihil urget, quoniam rationalis anima post mortem operationem habet, quia eam accipit dum fuit in corpore. Sed dum est in corpore, nullum habet opus quid ad id concurrat corpus, ut Aristoteles dicit. 30

Omnes aliae rationes solvuntur. Quoniam licet anima sit in materia, non tamen secundum omnes gradus comprehensa a materia. Et ideo potest universaliter intelligere. Et sic omnes falsae sunt. 35

Item, alia ratio peccat in minori. Quoniam rationalis anima et corpus, etsi quoad aliqua simpliciter ad opposita tenderent, non tamen quantum ad omnia ut dicitur, et secundum partem erit corporis actus. 40

Adhuc, alia ratio falsam accepit minorem. Corpus enim non est impedimentum rationali animae simpliciter, cum non sit impedimentum pro operatione quae sibi debetur, dum est in corpore.

Ultima ratio est vera. Si tota anima secundum omnes gradus recipetur in corpore, modo etsi recipitur secundum gradum sensitivum ac vegetativum, secundum intellectivum est supra materiam. Et ideo nihil urget ratio.

Ex his rationes illae possunt absolvi et sic opinio Averrois sine necessitate relinquetur.

Cap. 17. *In quo huiusmodi
solutiones destruuntur ut faciunt Averroistae*

Et cum huiusmodi solutiones sint appositae, expedit et nunc ad maiorem explanationem eas repellere. Pro efficacia igitur primae rationis assumitur maior hoc modo. Omnis forma egens dispositionibus qualitativis et quantitativis in | materia essentialiter ordinatis ad eam formam, est generabilis ac corruptibilis. Dixi primo “quantitativis et qualitativis” propter animam coeli. Dixi “essentialiter ordinatis” ad formam illam propter intellectum, qui etsi exigit quantitate et qualitate praecepta in homine, hoc est merito cogitativae et non sui. Sed rationalis anima eget huiusmodi qualitativis ac quantitativis dispositionibus ordinatis essentialiter ad eam. Ergo est generabilis ac corruptibilis.

Maior probatur, quoniam illa est principium in naturali scientia. Propositio enim universalis cuius significatum potest haberi per concordiam omnium sensuum est prima dignitas, ut ante habitis capitulis diximus. Haec enim maior concordia omnium sensuum haberi potest. Visu enim habemus quod quia color eget in materia quantitativis et qualitativis dispositionibus ordinatis ad eum, color est dissipabilis. Sic gustu de sapore, auditu de sono, olfatu de odore. Et universaliter omnibus sensibus concorditer maior illa capi potest. Ergo naturalis philosophus, qui veritatem accipit ex primis propositionibus, primarum autem propositionum veritates accipit ex sensibus, non debet negare illa.

Amplius, omnis forma in esse suo simpliciter dependens a materia est generabilis et corruptibilis. Sed rationalis anima in esse suo simpliciter dependet a materia. Ergo et rationalis anima erit generabilis ac corruptibilis. Maior est omnium: forma enim cuius esse simpliciter est in uniri in materia est dissipabilis secundum modum materiae. Minor arguitur: rationalis anima in esse materiali et indivisibili dependet a

materia, quoniam secundum communem doctrinam omnium Peripateticorum numeratio individuorum in eadem specie non est nisi propter materiam. Non ergo habet esse materiale ac individuum nisi per dependentiam ad materiam. Sed esse simpliciter animae rationalis et esse materiale ac individuum idem est secundum rem, et non differunt nisi secundum modum. Alias ⟨anima⟩ rationalis haberet duo esse, scilicet esse simpliciter et esse individuum, et sic non esset forma simplex. Immo esset opinio Averrois. Ergo si quantum ad esse individuum dependet a materia, quantum ad esse simpliciter etiam dependebit. 5

Contra secundam solutionem secundi arguamus. Omnis dispositio necessaria pro esse alicuius formae in materia prius saltem natura est in materia deducta ab agente quam forma ipsa. Sed unio est posterior ipsa anima, immo sequitur animam in materia, ut constat. Ergo non est dispositio. Maior ex primo ac secundo accipitur *De anima*; minor manifesta est per se. 10

Amplius, omnis dispositio naturalis inducitur ab agente naturali. Sed unio rationalis animae ad materiam non potest induci ab agente naturali. Ergo non est dispositio. Maior patet quoniam homo ideo generat, quia dispositionem summam inducit et omne requisitum pro esse rationalis animae in materia, ut tractatu praecedenti¹⁰³ patuit. Minor patet, quoniam unio illa est post esse animae rationalis in materia. Ergo, si agens non se extendit ad rationalem animam, nec se extendet ad consequens essentialiter illam. Ergo non potest esse dispositio. 15

Adhuc, omne constituens aliquid in esse specifico et formali secundum suam essentiam et per se, id etiam constituit quocumque circumscripto quod sit accidens separabile. Eo quia variato accidente separabili essentia alicuius non variatur, nec per se nec essentialiter. Sed rationalis anima secundum eius essentiam et per se constituit materiam in esse specifico. Ergo circumscripto omni accidente separabili adhuc constituet. Quare si unio sit accidens separabile essentiae animae, tunc ea circumscripta adhuc rationalis anima constituet hominem. 20

Contra solutionem ad tertiam arguitur. Id cuius principia totalia et essentialia ac per se remanent, id totum remanet. Sed corrupto homine omnia principia essentialia ac per se remanent, videlicet materia et forma quae sunt principia totalia ac per se hominis. Ergo homo per se adhuc remanet. Quod si dicas quod principia non remanent eo 25

1 “doctrinam”: correction of “doctrina”.

¹⁰³ Book I.

modo quo constituunt compositum, quia non unita, contra quoniam tunc homo in corruptione non perderet nomen neque diffinitionem. Quoniam si tamen accidens perditur, cum ab accidente non sumatur nec nomen nec diffinitio. Ergo adhuc remanet homo in nomine ac diffinitione.

5

Confirmatur quia si non remaneret homo in nomine ac diffinitione, id esset quia aliquid deficeret. Id igitur deficiens esset vel substantia vel accidens; et substantiam quidem esse est impossibile, ut constat. Sed propter defectum accidentis non variatur nomen nec diffinitio, et maxime quando accidens || id erit separabile, ut in proposito. Ergo adhuc remanet homo secundum formam et essentiam.

10

Item, non aliam entitatem simpliciter habet anima rationalis ante ingressum ad corpus quam post, idest in illo primo signo naturae, in quo a Deo esse simpliciter accepit, quam in secundo signo naturae. Sed in illo signo naturae non egebat unione illa. Ergo quando erit in corpore nec egebit. Et sic cum illa et sine illa semper homo est homo.

15

Ultimo, secundum rationem naturalem quod fuit terminus a quo in generatione, id idem erit terminus ad quem in corruptione. Sed in generatione terminus a quo fuit privatio simpliciter rationalis animae. Ergo in termino ad quem corruptio erit terminata ad simpliciter animae corruptionem. Ergo non remanebit rationalis anima, nec unita, nec alio modo, sed penitus dissipata erit.

20

Contra solutionem ad quartam arguitur. Non aliam entitatem ac essentiam habet anima rationalis ante unionem ad corpus quam post. Sed ante unionem eam animam esse ante corpus ac sine eo. Impossibile extimatur ergo multo magis sine corpore esse non poterit.

25

Amplius, petatur an rationalis anima possit uniri, amplius et si separata perveniet aut non. Si non, tunc anima in corpore erit alterius rationis ab ea extra corpus. Si vero rationalis anima separata poterit reuniri, vel potentia passiva vel potentia activa. Non passiva, quoniam potentia passiva est in materia. Si potentia activa, vel potentia illa aderit animae, vel alicui extrinseco ab ea ac materia, scilicet agenti non animae. Quoniam anima non habet potentiam activam unionis propriae in materia, ergo illa potentia erit in agente extrinseco. Ergo erunt tria, forma universalis, scilicet anima rationalis, materia cui potest fieri unio, et agens. Et sic iterum anima unietur, et sic resurrectio erit naturalis secundum Aristotelem, quod falsum est ut in fine secundi *Perigenes*¹⁰⁴ dicit.

30

35

¹⁰⁴ See *De generatione et corruptione*, II.11, 338a3–18, where Aristotle argued that coming-to-be must have a beginning, and thus cannot be cyclical.

Consequentiam autem dedit Aristoteles in primo *De coelo et mundo*, ut etiam deducit Averroes commento 103.¹⁰⁵

Contra solutionem ad quintam arguo. Vel intellectus secundum sui naturam est intellectum in actu, vel in comparatione ad aliud faciens eum actu intellectum. Siquidem ipse est actu intellectum quoddam ab alio extrinseco, non videtur a quo nisi a se. Et sic intellectum in potentia redderetur actu intellectum quod inconueniens est, quemadmodum tenebrosus fieri lucidus a se. Si secundum naturam ac essentiam eius intellectus est actu intellectum, ergo est substantia separata a materia secundum esse et essentiam. Et haec est mens Averrois. 5 10

Rursum, omne abstrahibile potentia non extrahitur nisi ab aliquo ente actuale. Sed per se intellectus est abstrahibilis a materia cum sit in ea secundum esse. Ergo non abstrahitur nisi ab aliquo actu abstracto. Sed hoc non videtur nisi ipsamet rationalis anima. Ergo ipsa est actu abstracta. Ergo una res numero erit actu abstracta et potentia abstrahibilis, quod est absurdum. 15

Adhuc, omne reddens aliqua ad aliquod esse de potentia ac actum est actu tale. Non enim homo potest esse reddens hominem de potentia ad actum, nisi sit actu homo vel perfectior quam homo. Haec enim regula est universalis apud Peripateticos. Sed rationalis anima reddit universalia de potentia abstractis actu abstracta. Ergo ipsa est actu et secundum essentiam abstracta. 20

Amplius, omne tale participatione reducitur ab aliquo tali per essentiam, ut patet in omnibus. Sed individua sunt abstracta participatione et accidentaliter, nisi dentur ideae Platonis. Ergo debent reduci ab aliquo tali per essentiam. Quare cum individua fiant universalia ab intellectu nostro, erit intellectus noster talis per essentiam et per se. Et propter hoc dicunt Averroistae, et ego olim, quod idem in motu physico potest esse actu et potentia, ut forma gravis est actu et potentia motus. Ipsa enim ut forma est in actu, ut in materia est mota. Sed quod idem realiter fiat actu separatum a se et sit potentia separatum, est impossibile, eo quia potentia separatum et actu separatum sunt genere et natura diversa. Et ideo egemus aliquo tali per essentiam. Et hoc dicit Averroes in tertio *De anima* commento 19. et 18.¹⁰⁶ ubi ponit necessitatem agentis intellectus. Omnis enim translatio de genere in genus 25 30 35

¹⁰⁵ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. I, t/c. 103, fols. 70^v–71^r.

¹⁰⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18–19, pp. 437–443.

21^v

requirit agens tale per essentiam, quale est translatum in termino ad quem. Et quia translatio de materiali ad immateriale est translatio de genere in genus aliud, ergo | transferens erit essentialiter immateriale. Et id est aliquid animae rationalis. Ergo anima rationalis erit per essentiam separata a materia.

5

Contra solutionem ad sextum arguamus. Omne id quod per se primo competit alicui toti essentialiter constituto ex aliquibus partibus, per se secundo vel per accidens competit partibus essentialiter id constituentibus, ut quinto ac septimo *Physicae Auscultationis* habetur.¹⁰⁷ Sed esse figuratum competit per se primo homini constituto essentialiter ex materia et rationali. Ergo per se secundo vel per accidens competit his partibus. Et sic rationalis anima saltem per accidens erit divisibilis, quod erat propositum.

10

Rursum, omnis forma naturalis ad quam consequitur aliquod accidens divisibile essentialiter prout illa est in materia, est divisibile saltem per accidens. Quod enim forma sit divisibilis, non videtur ob aliud, nisi quia forma est in materia. Quod enim est causa divisibilis formae non est forma ut forma, quia sic omnis forma et intelligentiae essent divisibiles. Nec forma ut educta de potentia materiae, quoniam tunc tantum brutales formae essent divisibiles. Quod etiam non concedunt Latini, animae enim brutorum indivisibiles sunt. Ergo si debet esse aliqua causa divisibilitatis, illa erit esse formae in materia, et sic patet minor.

15

20

Contra solutionem ad septimam sic arguimus. Si rationalis anima movetur et quiescit per accidens, ut ad motum pedis movetur <et> ad quietem capitis quiescit, ergo per accidens movebitur et non movebitur. Consequens falsum, contradictoria enim nec per se nec per accidens inquantum contradictoria verificari possunt de aliquo. Consequentiam probamus. Quoniam quemadmodum Aristoteles et Averroes dicunt in 5. *Physicae Auscultationis* maxime commento 31,¹⁰⁸ motus diffusionem communi est aliter se haberi nunc quam prius. Quies vero ut ibidem non aliter se haberi nunc et prius. Arguo modo, si rationalis anima movetur ad motum pedis, ergo rationalis anima se habet aliter nunc quam prius. Et <si> ea quiescit ad capitis quietem, ergo non se habet aliter quam prius. Et haec sunt contradictoria. Ergo ut prius.

25

30

35

¹⁰⁷ See Aristoteles, *Physica*, V.3, 226b19–227b2, and VII.5, 249b26–250b7.

¹⁰⁸ Averroes 1562–1574: IV, lib. V, t/c. 31, fols. 226^v–227^r.

Hae sunt replicationes olim consuetae fieri a me in sustentationem rationum Ioannis et Averrois et scias quod si aliquem colorem rationes Ioannis pro Averroi inductae habere possunt, color hic est quem nos consuevimus.

Pro confirmatione aliarum rationum ac confutatione solutionum inductarum debes scire quod Latinorum primus expositor¹⁰⁹ per unam distinctionem de rationali anima solvit rationes multas. Habet enim quod rationalis anima secundum gradum intellectivum est a corpore elevata et nullius partis corporis actus est. Secundum relinquo duos est actus corporis ac partium corporis, ut patet in dictis suis. Ex hoc solvi possunt fere omnes rationes. Solvimus tamen specialiter octavam (et) tertiam Abubacher, et alias tres insimul et ultimam. Ideo si replicamus ad hanc distinctionem, replicatum erit ad omnes has rationes, quas nos solvimus.

Arguebamus ergo olim contra hoc sic. Si gradus intellectivus est elevatus a magnitudine, vel secundum rem et essentialiter, vel secundum modum et rationem nostram considerandi. Si secundum essentiam et rem, et secundum sensitivum et vegetativum, est (rationalis anima) secundum rem unita materiae. Ergo una natura erit essentialiter et secundum rem a materia separata, et in materia unita, quod non est intelligibile. Si secundum modum ac rationem, ergo secundum rem. Circumscripto omni opere intellectus, illa non prius erit universalis et abstracta quam forma lapidis, quemadmodum enim forma lapidis erit universale potentia et actu individua, sic et rationalis anima. Et sic quemadmodum forma lapidis recepit non nisi materiales formas ac corporales, sic et rationalis anima.

Rursum, eo modo quo rationalis anima constituit hominem, eo modo sibi competit operatio intellectiva. Intelligere enim est hominis inquantum homo, et non rationalis animae nec materiae. Sed rationalis anima non constituit hominem in esse diverso specie ac in nomine et diffinitione, nisi ut rationalis per gradum omnem est forma materiae. Ergo intelligere competit rationali prout informat materiam, et sic ut comprehenditur a materia.

Amplius, rationalis anima secundum supremum gradum suae essentialis perfectionis debet materiam in||formare. Non enim esset supremum ens corporale, nec promixum intelligentiis in ordine

¹⁰⁹ Thomas Aquinas is meant.

specierum, cum non esset in actu formaliter per idem quod est supremum in ea. Sed propria operatio animae rationalis, videlicet intelligere et velle, non competit neque competere potest, nisi secundum gradum supremum et non secundum superiorem quam supremus. Ergo non convenit ei ut ex materia elevatur.

5

Adhuc, omni formae quae a proprio perfectibili ac materia sibi idonea non impeditur, competit propria ac nobilissima operatio, ut in materia et perfectibili est secundum omnes eius facultates. Sed secundum expositores rationalis anima non impeditur a corpore proprio, immo iuvatur. Ergo operatio propria eius competet ei secundum quod ipsa constituit id secundum omnes suas facultates.

10

Item, nulla propria operatio convenit alicui formae per gradum superiorem ad essentiam illius, ut patet. Sed rationalis anima secundum eius essentiam est comprehensa a materia. Ergo propria operatio competit ei sic comprehense, et per consequens non ut elevatur a materia.

15

Ex his potest redargui responsio expositorum, qua conantur solvere fere infinita argumenta, quibus utebamur temporibus praeteritis.

Deinde arguamus contra responsiones ad argumenta Abubacher. Videtur enim quod summa illarum responsionum consistat in hoc quod recepta in intellectu sunt individua. Verum quia concepta sunt sine materia, ideo representant universaliter, et ideo intellecta sunt universaliter concepta; et hanc responsionem dedit expositor in *Questionibus de anima*.¹¹⁰

20

Contra hoc arguitur. Quoniam illa recepta in intellectu sive species vocas sive formas, cum sint in intellectu tanquam in subiecto proprio secundum expositores, vel sunt individua vel non. Et iam dixerunt ea esse individua, cum subiectum eorum sit individuum, verum per materiam contractum.

25

Tunc arguo et accipio consimilia recepta de intellectu Platonis, et eodem modo individua esse oportet concedere. Arguamus modo vel huiusmodi in mente Platonis et illa in mente Socratis conveniunt specie vel non. Et si non, ergo non differunt numero tantum sed specie, quod est contra casum. Si specie, ergo ab eis potest intelligi et abstrahi quidditas universalis, tunc ultra. Sed omnis abstractio est per seclusionem materiae. Ergo illa erant cum materiis et sic erant singularia, et in

35

¹¹⁰ See Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de anima*, art. 2; for a modern edition, see Thomas Aquinas 1953.

esse et in repraesentando. Et hoc motivum est Averrois contra Avempacem in magna digressionem¹¹¹ et est efficax in opinione sua.

Adhuc per expositores haec concepta in mente mea representant universalia universaliter, licet sint individua. A quo ergo habent ut representent universalia universaliter, vel a se vel ab aliis. Non a se, individuum enim inquantum individuum representare non debet universaliter. Quod si dicas, ut ipse inquit, ea representare universalia ratione receptivi, scilicet intellectus possibilis, qui recipit illa immaterialiter, contra. Quoniam rationalis anima cum ipsa secundum essentiam sit concepta cum materia, non debet dare esse simpliciter immateriale aliqui plus quam ipsa habeat, ut perspicuum cuilibet est. 5 10

Modo arguo contra illas duas alias responsiones. Quaecunque secundum perfectissimas suas operationes ad opposita tendunt, non sunt unibilia naturali unione. Sed rationalis anima et corpus secundum supremas operationes tendunt ad opposita, ut constat, quare violentur unitur. Et sic remota est solutio. Contra secundam arguo. Omnis forma quae impeditur in sui nobilissima operatione possibili naturali ab aliquo, violentur unitur illi. Sed rationalis anima in sui operatione nobilissima, scilicet in speculatione summa primi entis, quae est possibilis ei ac naturalissima, in qua summe quiescit, impeditur a corpore. Ergo violentur unitur, et sic argumentum est fortissimum. 15 20

Quot igitur, et quae, et quanto possunt pro errore Averrois induci, haec et tot sunt. Haec enim ultima sunt, quae possunt facere quaestionem ad veritatem nostram.

Cap. 18. *In quo inducuntur verba
Aristotelis et aliorum pro hac opinione*

25

Et ut ad summum huiusmodi positio fortificetur quantum potest pro illis, oportet nunc inducere verba sapientium pro ea, sic enim non videbimur fugere argumenta eorum. Si nihil dimiserimus quod in illorum confirmatione facit, tanto enim nostra positio erit magis fundata quanto oppositorum erit, quantum ad ultima debilitata. 30 22^r

Aristoteles ergo in primis in 3. *De anima* quaestionem secundam absolvens quantum ad duo.¹¹² Primo, cur intellectus noster intelligat,

¹¹¹ Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 411–413.

¹¹² Aristoteles, *De anima*, III.4, 429b30–430a9.

aliae vero res quibus intelligitur non intelligant. Secundo, cur formae materiales non intelligant cum et intellectus simile sit intelligens ac intelligibilis.

Inquit absolvens primum, “et ipse autem intelligibilis est, sicut intelligibilia”; reddit causam dicens: “In his enim quae sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur.” Ex hoc vult intellectum esse intelligibilem ac intelligentem. Et si bene literam consideras ipse syllogismum hunc innuit, ut omnes expositores Graeci dicunt, in separatis a materia idem est intelligibile et intelligens, idest omne separatum a materia est intelligens ac intellectum a se. Sed intellectus est separatus a materia. Ergo intellectus erit intelligens et intelligibilis. Quando ergo in maiori inquit “omne separatum a materia est intelligens”, ac intellectum quo modo separationis intelligit, vel secundum esse, vel secundum modum. Et scis quod non nisi secundum esse, aliter maior falsa est. Si ergo syllogismus fuerit necessarius, minor erit vera. Ergo intellectus erit separatus secundum esse a materia.

Deinde absolvens secundum inquit “non autem semper intelligendi causa considerata est”, idest considerata est causa cur non semper res intelligibilis intelligat et habeat intellectum. Reddit autem causam dicens. “In habentibus enim materiam potentia unumquodque intelligibilem, quare quidem illis non inest intellectus. Sine materia enim potentia est intellectus talium, id autem intelligibile (in)erit.” Et si litera debet reduci ad artem syllogisticam ac rationalem, ratio litterae sic componi debet, ut expositores Graeci faciunt. In nullis potentia intelligibilibus inest intellectus. Sed formae materiales sunt potentia intelligibiles. Ergo in eis non inest intellectus. Huius Aristoteles accipit minorem et conclusionem tantum. Prosyllogizat autem maiorem. Nulla forma separata a materia inest rebus potentia intelligibilibus ac materialibus. Sed intellectus est potentia eis forma sine materia. Ergo non inest. Et immo concludit id autem, idest intellectus solus erit intelligibile et supple simile intelligens. Ex his palam videtur colligi intellectum esse penitus a materia secretum ac separatum, et non tantum secundum modum, immo secundum esse. Aliter dicta Aristotelis nihil essent. Et certe si qua auctoritas est fortis pro Averroe haec est.

Rursum, ibidem ait.¹¹³ “Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit immistum esse, sicut dicit Anaxagoras.” Est ergo argumentum: intellectus omnia intelligit, omnis virtus intelligens omnia est immista,

¹¹³ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a18–19.

ergo intellectus erit immistus. Quomodo ergo intelligit intellectum esse immistum non nisi ad modum Anaxagorae, aliter ratio eius non esset ad propositum. Sed Anaxagoras intelligit intellectum esse immistum per separationem a materia. Ergo et hoc modo intelligit Aristoteles.

Amplius, reddens causam, cur intellectus post maximum intelligibile adhuc perfectius intelligit, inquit.¹¹⁴ “Sensitivum quod enim non sine corpore est, hic autem separatus est.” Non consuevit Aristoteles appellare potentiam separatam a materia nisi separatione secundum esse.

Item, Aristoteles Anaxagoram commendavit in primo *De anima*,¹¹⁵ 10 dicens. “Anaxagoras autem minus certificat de ipsis. Multoties quidem enim causam eius quod bene et recte, dicit intellectum” et reliqua. Sed secundum Anaxagoram intellectus est penitus separatus, quemadmodum, inquit ipse alio capite,¹¹⁶ dicens. “Anaxagoras autem solus impassibilem dicens intellectum et nihil commune ulli aliorum habere” et 15 cetera. Quod autem Aristoteles sentiat positionem Anaxagorae, constat. Omnes enim antiquorum positiones refellit in primo *De anima*, illam autem Anaxagorae non inventus est refellere, sed confirmare. Tantum enim accusat Anaxagoram de insufficientia dicens.¹¹⁷ “Huiusmodi autem cum sit, quomodo cognoscit, et propter quam causam, 20 neque ille dixit, neque ex his quae dicta sunt conspicuum est.” Ecce id in quo reprehendit Anaxagoram tantum.

Amplius, reprehendit¹¹⁸ Anaxagoram in alio dicens in omnibus enim ipsum inesse animalibus magnis et parvis, et honorabilibus et inhonorabilibus, alibi hunc esse animam ait. Non videtur autem secundum prudentiam dictus intellectus omnibus similiter inesse animalibus, sed neque omnibus hominibus. Ecce in quibus reprehendet Anaxagoram.

Primo, quia non expressit modum, quo intellectu illo separato fiat nostra intellectio. Secundo, non bene dixit intellectum illum esse animam omnium animalium, cum nec omnium hominum sit anima eodem modo. Quoniam huic quidem magis illi vero minus secundum quod plus vel minus intelligibilia habet, ut dictum est. Si ergo in his 30

¹¹⁴ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a29–b4.

¹¹⁵ Aristoteles, *De anima*, I.2, 404b1–7.

¹¹⁶ Aristoteles, *De anima*, I.2, 405b20.

¹¹⁷ Aristoteles, *De anima*, I.2, 405b22–23.

¹¹⁸ Aristoteles, *De anima*, I.2, 405a13–20.

tantum rationibus Aristoteles inventus est refellere Anaxagoram, ergo in omnibus aliis secum sentit. Ergo quemadmodum Anaxagoras intellectum ponit a materia secundum esse separatum, sic et Aristoteles et in ceteris.

Adhuc, tertio capite primi *De partibus animalium*¹¹⁹ quaestionem 5
movit an ad naturalalem spectet considerare de omni anima, et respon-
det quod tantum de ea, quae est natura constituens animal. Et inquit
“delationem enim vel in ceteris esse animalibus, novimus intellectum
sive mentem in nullis constat. Igitur non de anima disserere omni
oportere, quando quidem non anima omnis natura est, sed aliqua eius 10
pars una aut etiam plures.” Videtur ergo secludere considerationem de
anima a naturali contemplatione hoc articulo. Omnis illa anima con-
sideratur a naturali cuius delationem novimus in omnibus animalibus.
Sed intellectus in nullis est animalibus. Ergo non consideratur a scien-
tia naturali. Modo minor non est vera nisi pro tanto, quia intellectus 15
separatus est secundum esse ab animalibus.

Si igitur aliquae possunt colligi auctoritates pro positione averroi-
stica tot sunt, et iam toto tempore vitae meae considerans in Aristotele
ampliores ac fortiores non inveni.

Sunt ergo et aliorum auctoritates inducendae pro illa positione. In 20
primis divinus Plato inquit, dii cum animam immortalis origine prae-
ditam acceperant, obduxere ei corpus mortale, quod uti fieri posset
utique immortalis forma in corpore mortali clauderetur.¹²⁰ ⟨In⟩ textu
fuit genus animae alterum frangibile ac mortale, nam vinculum id quo
immortalis natura conglutinabitur mortali, ipsum quoque haberi mor- 25
tale oportuit, proinde corrupta mortali natura simul quoque vinculum
eius intercidit. Ecce quomodo Plato, Themistio interprete,¹²¹ duas ponit
animas, unam separatam alteram coniunctam materiae, per quam illa
separata corpori clauditur et haec auctoritas multum magnificitur a
Themistio. 30

24 “fuit”: correction of “erunt”.

¹¹⁹ Aristoteles, *De partibus animalium*, I.1, 641a33–b10: “What has been said suggests the question, whether it is the whole soul or only some part of it, the consideration of which comes within the province of natural science. (...) For other animals than man have the power of locomotion, but in none but him is there intellect. Thus then it is plain that it is not of the whole soul that we have to treat. For it is not the whole soul that constitutes the animal nature, but only some parts of it.”

¹²⁰ See Plato, *Phaedo*.

¹²¹ For references, see pp. 283–284.

Amplius auctor *De intellectu ac intelligentia*,¹²² quem quidam Theophrastum alii Eudemum¹²³ aiunt, inquit bene: huius vere unius et formae solum animae intellectus reperientes notitiam, theologiam scientiam intelligibilem vocaverunt, sic ipsam, nec aliter esse posse inductiones certificant. Cuius enim principia non sunt, illius demonstrationem esse impossibilem; haec ille. In quibus verbis dat intelligere scientiam de intellectu animae esse theologiam et metaphysicam, eo quia non potest demonstratione haberi, sed inductione. Cum principiis careat modo theologia ac metaphysica non est nisi de simpliciter abstractis, ut 6. *Metaphysicis*¹²⁴ Aristoteles constat.

Adhuc, et Themistius in prooemio *Physicae auscultationis*¹²⁵ ait. Ex agente vero intellectu, quem caput esse animi Aristoteles ostendit, aiunt esse animam ab omni materia prorsus abiunctam, quamvis non idem Alexandro videatur. Item in 3. suae *Paraphrasis de anima* capite 35.¹²⁶ in calce inquit. “Quare si pugnancia dicere Aristoteles nephas est credere, necesse est intellectum communem alium esse ab intellectu potentiae. Haec igitur caducus patibilis individuus et inseparabilis permistusque corpori est, ille contra, aeternus impatibilis separatus, et ab omni corporea mistione confusio neque alienus.”

Ecce quomodo Themistius duos ponit intellectus. Quorum unum communem et separatum esse dicit et illum compositum ponit ex intellectu agente et possibili, ex quibus tota anima rationalis constat. Et alterum caducum et mistum, quem ipse materialem ac partibilem appellat, Averroes autem cogitativam, quod licet nomine differant, nihil erit ad rem. Quod lucidius Themistius ibidem cap. 39.¹²⁷ in calce sic ostendit, dicens. “Ex his omnibus manifestum puto esse non propter rationem sentire, qui dicant Aristoteles et Theophrastus existimasse aliud esse

¹²² Untraced. Notice, however, that during this period a work appeared entitled *De intellectu et intelligentia*, published under the name of Albert the Great's (Leipzig: Martin Landsberg, ca. 1489–1496).

¹²³ Eudemus of Rhodes is also quoted in book III, ch. 20.

¹²⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, VI.1, 1026a10–13: “But if there is something which is eternal and immovable and separable, clearly the knowledge of it belongs to a theoretical science,—not, however, to natural science (for natural science deals with certain movable things) nor to mathematics, but to a science prior to both.”

¹²⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de physica*, prooemium, p. 28: “Altera portio est separata prorsus atque seiuncta, quae dicitur intellectus agens.”

¹²⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 35, p. 176.

¹²⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, p. 178.

intellectum patibilem et corruptibilem, quem illi communem vocant, et corpore non abiunctum, aliud totum id quod ex intellectu agente et intellectu potentiae componitur, quod et separatum a corpore et incorruptibile et ingenitum statuunt. Atque ita fieri ut partim duae naturae sint, partim una. Nam et id quod ex duabus facultatibus forma et materia conditur, unum esse intelligimus.” Ecce quomodo ipse rationalem animam ex illis duabus facultatibus composita, agente scilicet et possibili intellectibus, separatam ac a materia, prorsus abiunctam ponit. Intellectum vero materiale alium ponit in materia, scilicet concretum ac secundum corporis dissipationem evanesendum, quod non nisi verbis mutatis Averrois est positio. 5 10

Rursum, et Alexander Aphrodiseus qui et quandoque oppositum visus est sentire, in tractatu suo qui sic incipit “Intellectus auctore Aristotele trifariam dictus est”¹²⁸ in fine inquit verba Aristotelis accepta fere in forma, quae non expediebat ob hoc ea inducere. Quod autem et huius opinionis fuerit Theophrastus Themistio testatur in 3. *De anima* 39.¹²⁹ ubi et Platonis et Aristotelis et Theophrasti hanc dicit esse opinionem. Quod etiam et Simplicius in commento 3. *De anima*¹³⁰ longissimis digressionibus id saepe exponit refellens opposita illi, quod qualiter sit legenti lo|cum illum relinquatur. Nec volo me in hoc determinare, scilicet quae sit Aristotelis positio, nec quae Platonis, et qua differant differentia, quoniam in secundo libro¹³¹ haec accurate tractabuntur. Ex his patet quot et quanta pro Averroe induci possunt. 20 22^v

Cap. 19. *In quo contradicitur positioni Averrois*

Adest nunc tempus ut huic positioni sic fulcitae quantum fundari potest contradicamus. Primo directe positioni, secundo fundamentis, quibus repulsis remanebit veritas nostrae fidei in tuto, sicut semper fuit et erit, domino concedente. 25

Prima ergo expositorum ratio sic orditur. Si rationalis anima non daret speciem, diffinitionem ac nomen homini seipsa et per se, tunc 30

14 “Aristotelis”: correction of “Themisti”.

¹²⁸ See Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu*, in Théry 1926, p. 74.

¹²⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, p. 178.

¹³⁰ Simplicius 1564, III.

¹³¹ Nifo refers to the second book of the first edition of *De intellectu*, which is here book VI.

homo non intelligeret, immo intelligeretur. Consequentiam probant, quoniam rationalis anima non copulatur nobis nisi per phantasma. Sed intellectus comparatur ad phantasma, seu rem phantasiatam, sicut visus ad colorem. Arguo modo. Sicut ex unione quam habet oculus ad colorem non sequitur ipsum habens colorem videre imo potius videri, ergo ex unione quam habet intellectus ad phantasma potius homo intelligitur per phantasma quam intelligat. Posteriores expositores alio modo consequentiam propositam comprobant. Si enim homo intelligit, aut colligatum ex rationali anima et orbe humano intelligit, aut rationalis tantum anima, aut orbis humanus, idest animal humanum colligatum ex corpore et cogitativa vel animatione (ut more Themistii loquar).

Non primum, cum ex rationali anima et animali humano non plus unum fiat quam ex nauta et navi, ut declaratum est. Quis enim diceret navim intelligere nauta intelligente?

Nec secundum, esset enim et tunc intellectio operatio non in rationali anima persistens, sed in alienam materiam transiens. Quemadmodum nec lignum calefacit nisi a calore sibi forinseco, ita et humanus orbis non intelligeret, nisi intentionem recipiens a rationali anima. Esset ergo intellectio transiens operatio.

Tertium autem nullus dicet. Posset enim intellectus ipsum relinquere iterumque accipere, et inde resurrectio mortuorum naturali ratione concedi, quod et si Plato id concedat, ut *Phedone* et *Politico* sermone longo disputat, Peripatetice autem id dissonum erit.

Amplius, cuius operationes propriae ac essentiales alicuius formae sunt formaliter in nobis, principium earum erit in nobis formaliter. Sed intelligere et velle sunt formaliter in nobis, ut cuilibet constat, et maxime primo ac 10. *Ethicorum*. Ergo et rationalis anima, a qua fluctuant, erit formaliter in nobis.

Rursum, homo intelligit inquantum homo, homo intelligit per rationalem animam, ergo homo habet rationalem animam inquantum homo.

Item, omne motum per aliquod ac omni operatione operans eo, habet esse ab illo. Sed homo intelligit, movetur et operatur per rationalem animam, ergo habet esse ab ea. Maior constat, nullo enim alio videtur formam praebere speciem nomen diffinitionemque, nisi prout illa movetur operaturque.

Praeterea, nulla virtus in materia potest attrahere formam penitus separatam a materia. Sed sensitivus appetitus attrahit rationalem animam quandoque ad sui consensum, quemadmodum et ipse Averroes

inquit, in 3. commento 57.¹³² Non erit ergo rationalis anima penitus separata.

Iterum, omne compositum habituum habitu proprio alicuius formae habet esse simpliciter ac nomen et diffinitionem ab ea. Sed homo habituatur habitu intellectus, ut Averroes inquit 3. *De anima* commento 18.¹³³ Ergo erit forma hominis.

Adhuc, ergo erit unus essentialiter et unum per formam constituentem id in esse, ut in 2. *De anima* commento 7.¹³⁴ ait. Sed homo est unus essentialiter, est unum per formam quae est rationalis anima. Minor constat 7. *Metaphysicorum* commento 42.¹³⁵ ac 12. *Metaphysicorum* commento 49.¹³⁶

Rursum, omne vivens vita aliqua per aliquam formam est formaliter illa forma. Vivere enim viventibus est esse. Sed homo vivit vita intellectiva per animam rationalem, ut ostendit Aristoteles in 12. suae *Sapientiae*,¹³⁷ et Averroes commento 39.¹³⁸ et in 2. *De anima* habitum est.

Amplius, id a quo sumitur differentia specifica ac propria alicuius est forma vera ac propria illius. Sed rationalis anima est huiusmodi, rationale enim ut Averroes inquit 7. *Metaphysicorum* commento 11.¹³⁹ est differentia existens in quid est essentia animalis rationalis. Et Averroes etiam hoc sentire videtur in 4. *Physicae auscultationis* commento 24.¹⁴⁰ Homo enim, inquit, componitur ex duobus subiectis, ut animalitate ac rationalitate. Et in 2. *De anima* commento 152.¹⁴¹ inquit Aristoteles accepisse tanquam famosum hominem differre ab aliis animalibus per intellectum, ut in commento primo tertii inquit.¹⁴²

Praeterea, omne id quo formaliter nos sumus quandoque actu et quandoque potentia, respectu alicuius operationis nostrae, est formaliter et per se forma nostra. Sed rationali anima nos quandoque sumus actu intelligentes quandoque potentia intellectione quae est in arbitrio nostro. Ergo rationalis anima est per se ac vera nostra forma.

¹³² Averroes 1953, lib. III, t/c. 57, pp. 529–531.

¹³³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, pp. 437–440.

¹³⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 7, p. 139.

¹³⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 42, fols. 193^v–194^v.

¹³⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 49, fol. 333^{r-v}.

¹³⁷ Probably, Aristoteles, *Metaphysica*, XII.9, 1074b15–34.

¹³⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fols. 321^v–323^f.

¹³⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 11, fols. 160^v–162^f.

¹⁴⁰ Averroes 1562–1574: IV, lib. IV, t/c. 24, fols. 130^v–131^f.

¹⁴¹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 152, pp. 361–362.

¹⁴² Averroes 1953, lib. III, t/c. 1, p. 379.

Item, maiori et ampliori separatione separatur rationalis anima a corpore secundum Averroem quam pes ab oculo. Sed pes nullo modo dici potest videns oculo, ergo a fortiori nec homo intellectu dici mere-
tur intelligens. Maior constat, cum rationalis anima nec sit in corpore,
nec communicat communicati corpori, oculus autem et pes, etsi sint 5
separata similiter, communicant in eodem corpore.

Item, si ex orbe humano et rationali anima unum fiat, intelligens erit, quoniam rationalis anima species recipiendo fit actu, homo autem phantasmata. Sed species et phantasmata differunt genere. Ergo et
adhuc non uniuntur, immo plus elongabuntur. 10

Rursum, illa forma cuius operatio propria ac essentialis eget extrin-
seco ac sensibilibus, non potest esse completa in specie nec ut totum,
sed necessario erit omnis talis, ut pars formalis alicuius. Sed rationalis
anima est egens extrinseco, ut homine ac sensibilibus. Ergo non potest
esse completa in specie, nec totum, sed omnino pars hominis. 15

Hae sunt rationes ac vires expositorum Latinorum in Averrois posi-
tionem inductae, quae breviter et succinte tactae sunt.

Cap. 20. *In quo inducuntur solutiones*
Averroistarum ad rationes propositas et earum improbationes

Quia sunt quidam qui volunt firmiter nullas esse rationes ad Averroem
militantes, imo dicunt unionem rationalis animae ad corpus non esse
nobis traditam nisi ex fide, et non ratione naturali. Quemadmodum et
nos diu sentire visi sumus, credentes opinionem Averrois falsam esse
veram, rationibus naturalibus non convincibilem. Ideo et nunc propria
conscientia moti credimus non tantum rationibus naturalibus eam esse
refellendam, sed etiam virorum magnorum auctoritatibus repugnare. 20
Quod qualiter sit primo responsiones quas diu consuevimus dare indu-
cemus, deinde firmioribus argumentis eas refellentes novas adhuc et
fortiores rationes ad eum apponemus. 25

Ad primam itaque Averroes solutionem dedit in 7. *Physicae Auscul-*
*tationis*¹⁴³ dicens cognitio fit in nobis, quando transmutatur per recep-
tionem particularium et considerationem eorum. Quoniam cum con-
sideremus particularia, fit et ex hoc cognitio universalis in nobis secun-
dum relationem ad illa. Scilicet quod cum apud nos sit ex aliqua 30

¹⁴³ Probably, Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fols. 326^v–323^v.

specie plusquam unum particulare, statim fit in nobis species universalis, absque eo quod in ipsa fiat transmutatio. Vult ergo intellectum nobis continuari, non quia ipse intelligat id quod est in nobis formaliter tantum, quia proculdubio a pari paries videretur, nec quia una numero forma recipiatur in eo ac nostris phantasiis, quemadmodum extimat Aegidius,¹⁴⁴ sed quoniam idem comprehensum est ab intellectu ac nostra cogitativa, ab intellectu quidem universaliter, a nostra vero cogitativa particulariter. Quia igitur comprehensum unum est utrique, inde unum sunt in operatione, quemadmodum ars et securis continuantur in operatione una. Quia ars circa idem scilicet principaliter, securis vero ad id instrumentaliter. Et hoc Aristoteles sentire videtur in 2. *De anima* libro.¹⁴⁵

Dixit enim Plato in *Philebo*, et in *Sophista* phantasiam copulationem esse ex opinione et sensu.¹⁴⁶ Ad hunc obiiiciens Aristoteles¹⁴⁷ assumit haec, quod virtutes cognoscitivae non alio pacto continuantur copulanturque nisi quando circa idem obiectum se habent comprehendendo id. “Non enim—inquit—ex opinione quidem albi et sensu autem boni copulatio fit.” Et hoc idem Averroes commento 158.¹⁴⁸ illius luculentius expressit. Ad propositum igitur intellectus, tum cogitativae continuatur, cum cogitativa et ipse idem occurrunt subiectum. Verum hunc modum continuandi latius suo loco declarabo.

Sed quia proposuimus rationem omnem propositarum reddere propinquam primis principiis, ideo adversus solutionem hanc arguamus. Quaecunque seorsum separata ac seiuncta coniungibilia per aliquod medium, non fiunt minori unitate unum quam sit unitas illius medii. Hanc quilibet concedet. Oppositum enim praedicati oppositum infert eius subiecti. Sed intellectus et orbis humanus sunt seorsum separata ac semota coniungibilia per obiectum ab utroque comprehensum, scilicet ab intellectu et cogitativa orbis. Ergo non fient orbis humanus et intellectus minus unum quam fit unum obiectum comprehensum.

¹⁴⁴ Giles of Rome held that the senses already contain the intentions which come to play an effective role only at a later stage in the intellect's act. For this position, see note 110 to book V, ch. 16.

¹⁴⁵ Aristoteles, *De anima*, II.2, 414a17–28.

¹⁴⁶ Probably derived from Simplicius 1564, II, t/c. 158, fol. 55^v: “Quoniam Plato tum in *Sophista*, tum in *Philebo* ponit imaginationem in mixtione opinionis et sensus constare (...)” The same reference recurs in book V, ch. 16.

¹⁴⁷ Aristoteles, *De anima*, III.3, 428a24–b2.

¹⁴⁸ Averroes 1953, lib. II, t/c. 158, pp. 369–370.

Tunc ultra, sed comprehensum ab intellectu, ut ab intellectu comprehenditur, est quidditas universalis, universaliter et abstracte concepta. Ab ipsa vero cogitativa est quidditas individui particulariter ac signate comprehensa. | Ergo quanta unitate universale et individuum sunt unum, tanta homo et intellectus. Sed unitas rei universalis et rei individuae est unitas formalis ac intrinseca, quod et Averroes ipse 1. *Metaphysicorum* commento 31.¹⁴⁹ sic ostendit dicens. “Innuit quod mistio intentionis universalis substantialis cum particularibus est fortior mistione accidentis cum subiecto,” quia est mistio formalis essentialis ac quidditativa. Ergo intellectus et homo uniuntur formaliter, essentialiter et quidditative. Et per consequens intellectus est vera forma hominis. Et huiusmodi rationem ego multum laudo, et steti forte quatuor diebus in consideratione hac, ut confutarem responsionem propositam, et tandem domino concedente occurrit huiusmodi confutatio.

Rursum, omnis operatio sive activa sive passiva quae a duobus provenit concretis, concretionem artis ad instrumentum vel motoris ad mobile primo ac immediate attingitur ab instrumento quam a principali. Quod patet etiam inductione. Generatio enim ignis quae fit a calore igneo et forma ignis, immediate attingitur a calore, ab ipsa vero forma attingitur, ut dirigente ac regulante, ut secundo testatur *De anima* Aristoteles.¹⁵⁰ Simile apparet in prolifica generatione: sperma enim immediatius concurrit quam pater, et universaliter in omnibus est eodem modo. Sed intelligere non primo provenit ab orbe humano quam ab intellectu. Imo primo ab intellectu cum in eo recipitur, et in nobis non sit formaliter, ut constat. Ergo intellectus non unitur homini ut ars instrumento; ergo ille modus continuandi fictio est mera ac nuga.

Item, omne actu existens per aliquam formam intelligibilem presentem alicui intelligenti, intelligitur ab illo, et non eo intelligit. Nihil enim intelligitur nisi per formam intelligibilem praesentem intellectivo inquantum intellectivum, ut cuilibet sani capitis constat. Sed cogitativa actuata phantasmatis aliquorum individuorum alicuius generis vel speciei est existens actu per aliquam formam intelligibilem praesentem intellectui. Cogitativa enim actuata phantasmatis individuorum

10 “uniuntur”, for “unientur”, misprint.

¹⁴⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 31, fol. 20^v.

¹⁵⁰ Aristoteles, *De anima*, II.4, 416a10–18.

lapidis ita continet actu formam lapidis sub ratione intelligibilis, quemadmodum paries colores sub ratione visibilis. Intellectus enim non intelligit lapidem nisi praesentatum per phantasma individui lapidis. Ergo cogitativa actuata huiusmodi phantasmatibus talium individuum potius ab intellectu intelligetur quam intellectu intelligat.

5

Et sic argumentum expositoris nostri videtur habere magnam vim apud intelligentes et non potes fugere, dicendo hunc modum continuationis non esse mentem Averrois, quoniam in tractatu 3. huius libri¹⁵¹ tibi ostendam mentem Averrois non esse nisi hanc, et ibidem in probando omnes alios modos, quos fingunt quidam ad mentem eius.

10

Ad secundam principalem Ioannes Iandunus laboravit in *Quaestionibus suis tertii de anima*.¹⁵² Sed ut solutionem congruam pro positione Averrois assignemus, videtur nobis Averroem sic absolvendum quaestionem propositam: quod homo scilicet non est natus intelligere per omnem formam abstractam, non enim per quemlibet intelligentiarum intellectum, sed per abstractum quod ei fit praesens et indistans per operationem, quemadmodum ars instrumento. Erit ergo homo intelligens constitutum ex rationali anima et animali humano, quae a Deo colliguntur, ut ab eis provenit una operatio intellectiva, quemadmodum ab arte et securi una operatio divisiva. Nec sequitur tunc ex nauta philosopho et navi provenire unam operationem intellectivam. Nauta enim etsi intelligat, non propter hoc secundum operationem intellectivam, cum navis non cogitet individuum unum vel plura alicuius speciei vel generis. Verum ex eis fit unum in operatione navigea, cum ab utroque navigatio accadat, a navi scilicet ut organo, a nauta vero ut arte, ut diximus.

15

20

25

Et licet hanc solutionem diu tenuimus satisfacere illi argumento plus quam solutio Ioannis, modo adversus eam sic instaremus. Non maiori concursu ac ministratione orbis humanus ministrat intellectui pro operatione intellectiva quam medium actu lucidum ac intentionaliter coloratum visui. Hoc patet, quoniam nullum aliud officium praebet cogitativa intellectui, nisi inquantum continet intelligibilia proxima potentia praesentia intellectui. Et sic medium continet enim actu colorem visibilem proxima potentia, ut Averroes ait in 2. *De anima*, commento 67. et 74.¹⁵³ Ergo sunt propter illam ministrationem et officium. Ex

30

35

¹⁵¹ Book III is meant.

¹⁵² Jandun 1587, lib. III, q. 5.

¹⁵³ Averroes 1953, lib. II, t/c. 67 and 74, pp. 230–234, 242–244.

homine corruptibili et rationali anima fit unum operans operatione una numero, sic ex potentia visiva et medio sic actuato lumine et colore fiet unum operatione visiva. Sed hoc est impossibile in omni doctrina. Ergo et id ex quo sequitur. Non ergo ex rationali anima et homine corruptibili sic cogitanti fiet unum operatione una. ||

5

Adhuc, cuiuslibet motoris separati pro operatione separata instrumentum debet esse separatum, quod etiam Averroes in multis locis hoc accepit, ut 8. *Physicae auscultationis* commento 15.¹⁵⁴ et in 2. cap. *De substantia orbis*.¹⁵⁵ Sed per ipsum rationalis anima est ars et motor separatus. Ergo homo corruptibilis debet esse separatus, quod est falsum manifeste. Ergo homo non est instrumentum intellectus, nec intellectus ars vel motor hominis.

10

Ad tertiam principalem olim sic solitus eram dicere, quod hominis operatio, verbi gratia, intelligere non est sic propria ac intrinseca ei quemadmodum ignire ipsi igni. Operationum ergo aliqua est propria non intrinseca alicui, ut operatio naufragia propria quidem est congregato, verum nulli eorum seorsum convenit, nec inest formae quae esse det alteri parti.

15

Alia operatio est intrinseca tantum, non tamen propria quemadmodum augeri est homini intrinseca, non tamen homini propria.

20

Alia est propria ac intrinseca, ut particulariter ratiocinari; est enim propria quoniam omni solius ac semper homini inest. Intrinseca autem quoniam a forma sumitur cogitativa, quae est ultima forma hominis. Dicebam intelligere esse proprium opus hominis, non tamen ei intrinsecum.

25

Sed proculdubio demonstrative arguamus ad hanc responsionem, et ostendemus intelligere esse formaliter ac per se in nobis. Id quod exequimur, omni hora, omni tempore, secundum nostrum arbitrium est formaliter in nobis; negans hanc nullam habebit regulam probandi aliquam operationem esse formaliter in nobis. Quod enim videre sit in nobis nulla via probari potest nisi qua experimur id esse suppositum nostro arbitrio.

30

Item, nec alio possumus credere moveri esse in nobis et breviter nulla erit methodus probandi aliquod operum esse nostrum formaliter et praecise, nisi haec quare hac negata cessabit omnis regula. Sed quod intelligamus quando volumus, Aristoteles in 2. et 3. *De anima* ostendit,

35

¹⁵⁴ Averroes 1562–1574: IV, *In libros Physicorum*, lib. VIII, t/c. 15, fols. 349^r–352^r.

¹⁵⁵ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 2, fol. 6^v.

et experientia docet manifeste. Ergo, qui negabit intelligere non esse in nobis, ille est sine intelligere ac sine omni cognitione et quid peius.

Praeterea, sicut in antehabito tractatu¹⁵⁶ argumentati sumus, orbis humanus est completus in specie per formam propriam, scilicet animationem vel cogitativam. Ergo omne adveniens ei erit superfluum et adventitium. Consequentiam probo.

Forma specifica ultima alicuius constituti perficit id secundum omnem operationem specificam ac propriam competentem suae speciei. Et qui negat hanc non haberemus viam ad probandum virtutes inesse rebus proprias et specificas. Sed cogitativa per Averroistas est ultima perfectio specifica et adaequata homini sic accepto. Ergo complet ipsum quantum ad omnem operationem sibi possibilem, secundum naturam suae speciei. Et per consequens omnis alia operatio, quae non sibi competit formaliter per cogitativam, erit superflua, adventitia et per accidens.

Quemadmodum edificare erit sibi per accidens, ratione artis sibi accidentaliter et extra speciem competentis, et sic quemadmodum calor per se non nisi calefacere habet propriam ac per se operationem, et producere substantiam tantum per accidens, sic humanus orbis per se operabitur operatione suae speciei, et per accidens erit instrumentum rationalis animae quae omnia ab hominibus qui dant se philosophiae debent detestari ac repudiari vehementer.

Item, secundum opinionem omnium Peripateticorum vegetativa anima completur ad sensitivam, intantum quod sensitiva adveniente cessat vis vegetativae et tota salvatur in sensitiva. Vel igitur in homine sensitiva terminetur ad aliam gradu et genere diversam aut sistit in se. Si quidem sistit in se, tunc homo formaliter non est nisi quoddam animal brutale, excellens tamen per quandam animam sensitivam excellentiorem aliis animalibus. Si adhuc terminatur ad aliam animam secundum alium gradum, videtur illa nisi rationalis intellectiva. Nec in dictis Aristotelis aliquo loco invenimus alterum genus, ut in 16. *De animalibus*,¹⁵⁷ ac in 2. *De anima* constat. Semper enim tres esse animas genere, vegetativam scilicet, sensitivam et intellectivam, asseveravit. Cogitativa enim non gradu distinguitur a sensitiva, sed tantum nobilitate. Imo sicut in 2. constat *De anima*, in sensitiva multi sunt gradus variati secundum nobilitatem et ignobilitatem, qui non propter hoc excedunt

¹⁵⁶ That is, book I.

¹⁵⁷ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b27–28.

genus sensitivorum. Ergo, si homo non transit ad alterum genus animae, tunc erit mere brutum, licet excellens, quemadmodum forte Pigmeus erit brutum forte nobilissimum. Ergo omni|no hominis sensitiva debet terminari ad rationalem animam. Et sic tantum rationalis erit specifica ac ultima hominis forma, in qua cessant et terminantur omnes aliae. Et hoc argumentum reputo demonstrativum apud recte intelligentes, quicquid sit de stultis.

23^v

Amplius, omnis anima alterius generis ac gradus habet operationem alterius generis et gradus a sensitiva. Sed cogitativa non habet operationem alterius gradus nec generis a sensitiva, quod sic constat. Sentire enim et phantasiari, etsi differant abstractione, non propter hoc phantasiari ponitur in alio genere quam sensus, sed in alia specie similiter. Etsi cogitari differat a phantasiari penes abstractius et minus abstractum, non propter hoc debet esse alterius generis. Cum tota latitudo comprehensivarum potentiarum talium sit in hoc generali contenta, scilicet in comprehendere particulariter et signate, in quo etsi sint multi gradus specifici, non tamen unus eorum exit terminum illius latitudinis. Et hoc Averroes met in 2. *De anima* commento 63.¹⁵⁸ dedit intelligere, ubi inquit. “Et ista intentio indivisibilis est illa quam distinguit virtus cogitativa a forma imaginativa, et expoliat eam ab eis quae sunt adiuncta cum ea, ex istis sensibilibus communibus et propriis, et reponit eam in rememorativa. Et haec eadem est illa quam comprehendit imaginativa, sed imaginativa comprehendit eam coniunctam illis sensibilibus.”

Ecce quomodo tantum ponit differentiam inter huiusmodi, non penes genus comprehensi, sed penes modum, qui non variat gradum nec genus animae, ut constat. Quod enim cogitativa idem comprehendat adaequate quod imaginativa alio et alio modo, non exit latitudinem sensitivorum graduum. Quare totum quod est infra rationalem animam, erit in gradu sensitivo comprehensum, licet sit in extremo illius. Et proculdubio haec omnia ad Averroem demonstrant, licet ipse non viderit suo tempore quaestiones quae sibi nunc obiiciuntur.

Ad quartam solebamus dicere quod maior est falsa. Immo de ratione principii motus ac intellectionis est esse separatum magis quam unitum, quemadmodum Averroes sentire videtur in primo *De anima*

20 “eis”: correction of “ea”.

¹⁵⁸ Averroes 1953, lib. II, t/c. 63, pp. 225–226.

commento 63. 65. et 66.¹⁵⁹ et huius quidem rationem assignavimus. Quoniam unio formae ad materiam nec est dispositio nec causa cur motor moveat. Vel principium sit operationis in eo cuius ponitur. Et licet haec solutio primo aspectu videatur salubris, ad ipsam sic obicerem. Omne id per quod aliquod operans est in actu perfecto ac completo, est vera forma dans esse illi. Et oppositum huius non est intelligibile. Hac enim methodo vidimus rationem formae esse alteram a ratione materiae, ut Peripatetici testantur. Sed id per quod aliquod operatur et movetur operatione ac motu formaliter entibus in eo, est id per quod id erit in actu. Ergo id tale erit verissima forma illius. Minor constat, nullo enim alio scimus aliquod esse in actu ac perfectum, nisi inquantum potest vel actu operatur, ut saepe saepius philosophi testantur. Ergo constat rationalem animam esse veram formam hominis.

Rursum, omnis operatio per se ac formaliter una erit ab esse per se uno, quoniam operari praesupponit esse et operatio una per se praesupponit unum esse per se. Sed moveri et huius operationes hominis sunt operationes, quarum quaelibet per se est una. Ergo et esse operantium erit per se unum. Sunt autem operantia rationalis anima et homo. Ergo ex rationali anima et homine fiet unum per se vera unitate.

Ad quintam dicebamus virtutem separatam esse duorum modorum. Quaedam scilicet est cuius operatio est sibi tantum, nec proprio attribuitur subiecto, et de hac verificatur maior argumenti. Quaedam cuius operatio est non tantum sibi, sed proprio subiecto commoda, cuiusmodi est rationalis anima, et de huiusmodi maior est falsa. Sed quocunque modo ad hanc sic argueremus. Si rationalis anima trahitur a virtute in corpore, vel hoc est mere naturaliter ac necessario vel contingenter. Quod enim lactuca porrecta anseri trahat anserem, non est nisi vel naturaliter vel contingenter. Ergo similiter quod rationalis anima trahatur ab appetitu nostro sensitivo ac nostro imaginari, vel est naturaliter vel contingenter. Siquidem erit naturaliter et omnino necessario, tunc talis anima omnino subditur viribus || materialibus, et sic omnino erit virtus comprehensa a materia et mole corporea. Nihil enim subditur corpori vel virtuti in corpore, nisi sit corpus vel virtus in corpore, ut ante habito tractatu declaravimus secundum Platonis sententiam. Si contingenter, igitur stat cogitativam operari circa phantasmata amplius

13 "constat": correction of "constant".

¹⁵⁹ Averroes 1953, lib. I, t/c. 63, 65 and 66, pp. 83–84, and 87–91.

et appetere aliquod, et rationalis non concurrat ad huiusce. Et sic continuatio rationalis animae cum corpore non est naturalis, immo penitus contingens, cum in arbitrio rationalis animae sit uniri et continuari et non continuari. Et sic sequentur infinita incommoda, quae a philosophis sunt improperanda, et hoc argumentum considera quoniam facit fidem. 5

Ad sextam diximus quod habitus ille acquiritur nobis non in intellectu, sed in parte memorativae. Quando enim cogitativa saepe saepius cogitaverit in memoria habitus relinquitur, quo intellectus continuabitur nobis saepe et saepius ad libitum nostrum. Et sic habitus arguit tantum memoriam esse partem nostram et non rationalem. Sed sine dubio istud non valet, quoniam nos experimur in nobis promptitudinem ac solertiam, non tantum circa sensibilia, sed circa intelligibilia. Ergo datur non tantum habitus immemorativa sensitiva, sed intellectu. 10

Adhuc, omnis promptitudo ad quam sequitur aliquod esse in aliquo, si formaliter erit in eo et id sequens, formaliter est in eo. Hic enim modus a nullo potest detestari. Sed ad habitum nostrum sequitur intellectivam animam esse in nobis. Ergo quemadmodum promptitudo erit formaliter in nobis et id sequens eam, erit plusquam formaliter in nobis. 15 20

Ad septimam dicebamus quod homo potest capi dupliciter. Uno modo pro orbe, et sic est unus essentialiter ac per se a cogitativa quae est forma generabilis ac corruptibilis. Alio modo pro colligato ex intellectu et orbe, et sic est unum per se unitate qua motor et organum sunt unum per praesentiam ac indistantiam. Sed haec responsio frivola est, quoniam ex quibuscunque unibilibus provenit operatio non minus una quam ex aliis, non sunt minori unitate unibilia. Sed ex intellectu et homine provenit operatio intellectiva, quae non est minus una quam operatio quaecunque provenit a cogitativa et materia hominis. Ergo et intellectus et homo non erunt minus unum quam cogitativa et materia. Ergo si cogitativa constituit materiam in esse specifico, et homo constituitur ab intellectu eodem modo, maior est manifesta. Non enim possumus scire unionem animae leonis ad materiam, nisi ex operatione una per se. Hac enim via dempta et secluditur omnis regula concludendi formam unire materiae. Minor constat, declaratum est enim in libris Peripateticorum intelligere et velle esse operationes simplices, ac ita unas ut non possit aliqua alia operatio intelligi plus una. 25 30 35

37 "unas": sic.

Ad octavam dicebam iam concedentes totum hominem scilicet vivere intellectu, non quidem pro actu primo, sed actu certe secundo. Quemadmodum et coelestia animalia intelligere et motu vivunt, ut dictum est in libro *Destructio destructionum*.¹⁶⁰ Sed haec solutio statim et videtur contra Aristotelem et Averroem, et contra rationem. Contra Aristotelem quidem, quoniam Aristoteles ostendit intellectum Dei esse idem quod intelligibile et esse sibi sempiternum. Et unitur hoc argumento: vita autem utique existit idest vivere, est idem et semper cum vivente. Etenim intellectus actus vita, id autem ipse actus est, actus autem quod secundum se illius vita optima et sempiterna. Ergo ex litera habetur quod vita est idem cum vivo ac semper sibi continua. Tunc sub hac propositione assumam et hanc. Sed homo vivit intellectu. Ergo et intelligere est idem suo vivere ac suae animae, et per consequens intelligere erit sibi intrinsecum.

Amplius, et contra Averroem patet. Inquit enim Averroes in commento 38.¹⁶¹ “Et ex hoc quidem apparet bene quod Aristoteles opinatur quod forma hominum in eo quod sunt homines, non est nisi per continuationem eorum cum intellectu, quod declaratur in libro *De anima* esse” et cetera. Ex his constat responsionem esse contra Aristotelem et Averroem, et tu vide. Contra rationem vero, quoniam tres sunt viventium modi, vegetare scilicet, sentire ac intelligere, quibus et viva distinguuntur. Ergo sicut sentire arguit sensitivam esse partem vivi, vegetare vegetativam, ita et intelligere, aliter non essent vitae valde equivoce. Et sic oportet quod quemadmodum sentire est vita animalis propria ac essentialis, et vegetare vita plantarum propria ac intrinseca, intelligere propria hominibus et essentialis ac intrinseca. Nec Aristoteles alibi posuit aliud genus vitae in homine, nisi hoc quo ab aliis animalibus distinguitur et plantis, si recte libros eius inspicias.

Ad nonam diximus rationale dupliciter accipi. Uno modo pro rationali discursu particulari, et sic est non tantum propria homini, immo intrinseca ac essentialis differentia. Alio modo pro rationali discursu universali, ut diximus, et sic est propria differentia hominis, non tamen essentialis ac intrinseca. Haec responsio fuit Ioannis Ianduni in *Quaestionibus* tertii,¹⁶² et multorum ante eum.

18 “quod”: correction of “qui”.

¹⁶⁰ See Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 21.

¹⁶¹ Averroes 1562–1574: VIII, l. XII, t/c. 38, fol. 321^r.

¹⁶² See, for example, Jandun 1587, lib. III, q. 5.

Sed sine dubio¹⁶³ haec puerilis est, quod ostenditur primo. Omne antecedens proprium quarto modo est essentialius alicui quam id proprium. Et hoc omnes concedunt. Proprium enim praedicatum est secundi modi, antecedens proprium est praedicatum primi modi. Accipio hanc ergo maiorem. Omne praedicatum primi modi per quod tanquam per medium adaequatum potest demonstrari praedicatum secundi modi de aliqua specie, est essentialius et interius ipsi quam praedicatum secundi modi. Nullus enim penitus ignarus potest hanc maiorem negare. Sed rationale est praedicatum primi modi de homine, per quod de homine potest demonstrari praedicatum secundi modi, scilicet risibile. Ergo rationale est essentialius, interius ac formalius homini quam risibile. Minor patet. Haec enim est potissima demonstratio, ut omnes dicunt. Omnis homo rationalis; omne rationale risibile; ergo omnis homo risibilis. Et sine dubio est per medium primi modi praedicatum de homine, ut constat.

Amplius, Aristoteles in primo *Topicorum* proponit capite 4.¹⁶⁴ quatuor esse praedicata terminantia problemata topica, quorum duo convertuntur cum specie, scilicet diffinitio et proprium, et duo non, scilicet genus et accidens. Et declarat 6. *Topicorum*¹⁶⁵ quod differentia ultima convertitur cum specie, non tamen est diffinitio. Arguo ergo sic. Rationale quocunque modo acceptum cum homine convertitur, haec enim convertitur in terminis. Omnis homo rationalis et omne rationale homo est. Et est necessaria et per se ergo rationale vel erit proprium. Et sic praedicabitur in secundo modo dicendi per se, vel diffinitio vel differentia ultima. Et quomodocunque necessario oportet ut sumatur ab essentiali et propria forma hominis.

Rursum, Averroes 7. *Metaphysicorum* commento 43.¹⁶⁶ in calce ait. "Et ista divisio cum pervenit ad differentias, quarum numerus est secundum numerum specierum bipedis, manifestum est quod ultima differentia est, quae est substantia illius speciei solius et sola diffinitio eius. Et quod id quod est ante non est substantia propria ei, neque aliquid existens extra animam in actu."

Arguo ergo ex his: omnis differentia quae numeratur secundum numerum speciei ad quam stat ultima divisio diffinitionis ac omnium antecedentium, est differentia ultima ac essentialis, quae est substantia

¹⁶³ After "dubio": "non", eliminated.

¹⁶⁴ Aristoteles, *Topica*, I.4, 101b11–34.

¹⁶⁵ Probably, Aristoteles, *Topica*, VI.3, 140b16–25.

¹⁶⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 43, fol. 196^{rb}–va.

illius speciei solius et sola diffinitio eius. Haec est maior quae sumitur ex verbo Averrois. Sed rationale est quae numeratur ex numero speciei hominis. Aliud enim est rationale in numero ab irrationali, quoniam homo et alter est a bruto, et quia homines plures ita et rationabilia plura. Ergo et rationalis est ultima differentia hominis essentialis, quae est substantia speciei hominis solius et sola differentia eius. Et sic sumitur omnino a forma essentiali hominis et propria ac substantia eius. 5

Et haec argumenta apud conscientiam meam demonstrant, sicut quaecunque in naturali philosophia cuius signum est, quod multi co-acti argumento hoc dixerunt intentionem Averrois esse rationalem animam quae est intellectus possibilis dare esse homini verum et specificum. Et illi, ut diximus, solum dicunt hoc ut fugiant haec argumenta, nec enim ipsi nec eorum progenitores possunt solvere argumenta haec, nisi fugiant hoc modo. Et ego diu consideravi, si esset aliqua evasio pro Averroem. Et proculdubio quando bene consideravi non est nisi illa quam isti dicunt, et tunc esset transponere Averroem de opinione in opinionem, et negare omnia dicta eius, et facere novam opinionem. Et hoc non curo, sat mihi sit declarare rationalem animam esse specificam ac ultimam hominis formam. Hoc enim quaero tantum, et si contra Averroem vel non hoc est per accidens, dicant itaque quicquid velint. 10 15 20

Ad alia argumenta ultimo facta non video quid possint fingere Averroistae, nec hucusque famosa est aliqua responsio digna scriptura, ideo ut tanquam necessaria ac demonstrativa relinquatur. Cum igitur induximus rationes ad Averroem et evasiones pro eo, et videmus iam quod ab irrationabilitate evadi non potest, verificabimus aperte ac proculdubio eius opinionem esse penitus erroneam, et veritate et dictis propriis contradicere. 25

Cap. 21. *In quo inducuntur verba
Aristotelis ac aliorum contra errorem praedictum*

30

Tametsi positionem Averrois plus consonare verbis ac fundamentis antiquorum et maxime Aristotelis diu credim, quod magis in secundo libro¹⁶⁷ explanabitur. Tamen cum rei veritas sit Aristoteles sal-

24 “ut”: correction of “et”.

¹⁶⁷ Now book VI.

tem in hoc quaesito non posuisse planam eius opinionem, vel quia nihil certi habuit, vel quia noluit hoc nobis dicere, vel quia timuit, vel propter alias causas. Ideo visum est mihi ostendere positionem Averrois ita videri contra verba ac Aristotelis fundamenta sicut aliae multae extraneae, et non tantum ad Aristotelem verum, et ad alios antiquos. Et ne prolixus sim, videtur quod expositor noster in libro *De unitate intellectus contra Averroistas*¹⁶⁸ quam pulchre ponderans omnia verba Aristotelis quae dicit in secundo *De anima*, ostendit positionem Averrois ex toto verbis Aristotelis ibi contradicere. Ideo nolui inducere omnia illa cum liber ille communis sit cuilibet et facilis visu, sed inducam solutionem ad omnia illa, quae ex verbis Themistii excipitur, in primo *Paraphrasis de anima*, caput 23. cui contradicam. Et sic nos videbimur addere aliquid ad ea quae expositor dixit.

Posset ergo Averroista sic evadere a toto illo capite expositoris quemadmodum Themistius evadit dicens.¹⁶⁹ “Deinde illa unica anima qualis nam erit certe qualiscunque sit ad se Aristoteles hoc loco pertinere non putat. Ait enim se animam illam unicam, neque quaerere, neque finire, sed animam hominis, animam equi, animam bovis, quas sive quis vitas animationesque, sive animas appellet, nihil pugnaverit Aristoteli. Sed quemadmodum cum lumen definiret, ita lumen est perfectio perspicui corporis, non ipsum solem finibat, sed rem quae a sole prodiret, etiam si eadem diffinitio ipsi soli possit competere. Ita hoc loco animam finiturus, non ad singularem illam quae tam longe absit a corpore considerationem intendit, sed ad perfectionem iunctam quae organicis corporibus sua singularis ab illa singulari tribuitur, quamvis forte utrique una diffinitio conveniat. Ut enim nihil vetat duas haberi perfectiones perspicui corporis, quarum perfectior una sit sol, altera imperfectior lumen, ita dici de anima potest nihil obstare duas esse animalium formas, quarum una perfectior sit, ut anima ea quae foris est, altera imperfectior, ut ea quae intus ad singulas pertinet.” Haec Themistius.

Ex his potest accipi talis distinctio, quod rationalis potest capi dupliciter. Uno modo pro anima coniuncta, quae homini speciem ac esse dat, et hanc corruptibilem ac generabilem ponunt Graeci, ut Themistius, Theophrastus et Averroes. Secundo pro anima separata, quae foris manens dicitur a Themistio, quemadmodum perfectio perspicui

¹⁶⁸ As elsewhere, with the “expositor” Thomas Aquinas is meant.

¹⁶⁹ Themistius 1570, *Paraphrasis de anima*, I, cap. 24, p. 136.

duplex esse potest, scilicet sol et lumen, ut dicit. Tunc ex his possunt omnes auctoritates Aristotelis glossari, quod Aristoteles quaerit diffinitionem communem omnibus animabus dantibus esse, quae sunt perfectiones intrinsecae, et hoc quaerit per se. Verum est tamen quod Aristoteles interponit sermonem, quandoque de illa unica ac singulari separata quoniam videtur ei et aliis competere quodammodo una diffinitio, licet non analogo. Quemadmodum dixit Themistius, unam dat diffinitionem luminis Aristoteles, verum et illa potest etiam soli convenire, propter quod et de sole potuisse sermonem interponere.

24^v

Et sic Themistius evadere cre|dit, et Averroes etiam. Est enim diffinitio animae communis omnibus animabus, etiam hominis, equi et aliorum quae sunt perfectiones primae corporum physicorum. Et expositores, quemadmodum Simplicius et alii qui sic intelligant verba omnia Aristotelis, afferunt nobis signum, cum enim Aristoteles ad finem determinationis primae ac communissimae diffinitionis pervenisset, sic ait.¹⁷⁰ “Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut partes quaedam ipsius, si partibilis apta nata est, non immanifestum est. Quarum enim actus est partium ipsarum, at vero secundum quasdam nihil prohibet propter id quod nullius corporis sunt actus.” Ecce quod tanquam manifestum relinquit quasdam species animae esse actus corporis et quasdam non. Quod si a principio Aristoteles intellexisset, etiam illam separatam proculdubio diffinitionem quam nunc facit prius fecisset.

Et hoc confirmant, subdit enim Aristoteles.¹⁷¹ “Amplius autem immanifestum est si sit corporis actus, sicut nauta navis.” Quod non dubitat de animabus unitis, sic enim a principio distingueret, sed de illa una singulari ac seiuncta, ut Themistius dixit, de ea enim non apparet quicquam ex diffinitione. Propter quod statim subdit.¹⁷² “Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima,” supple non determinando quot animas et an diffinitio sibi univoce conveniat. Et sic possunt evadere a toto capite illo, et a verbis Aristotelis ac expositoris.

Et porro, licet hi possint evadere a primo capite 2. libri *De anima*, non a relinquis evadere possunt. Aristoteles enim syllogizat animam

10–11 “diffinitio”: correction of “diffinitionem”.

¹⁷⁰ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413a4–8.

¹⁷¹ Aristoteles, *De anima*, II.2, 413a9–10.

¹⁷² Aristoteles, *De anima*, II.2, 413a10–11.

esse formam corporis physici ex argumento hoc secundum expositionem Averrois commento 24.¹⁷³ Anima autem haec quo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus primo, et omne id quo primo vivimus, movemur, sentimus et intelligimus forma ⟨est⟩. Ideo concludit, quare ratio utique quaedam erit et species. Ecce quomodo concludit animam esse formam corporis, et certum est quod non loquitur de anima generali, ea enim non intelligimus primo, sed per accidens ac dispositive, secundum Peripateticorum expositiones. Ergo non potest intelligere verbum suum nisi de rationali, qua primo et universaliter intelligimus, et sic erit forma omnino corporis physici ac species et ratio.

Rursum, cum diu sisset gradus animatorum in quatuor inquit, quibusdam vero adhuc inest et secundum locum motuum, alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus, et si aliquod alterum et cetera. Ubi Averroes commento 29.¹⁷⁴ per intellectivum exponit cogitativam, per intellectum rationalem, dicens “et ponamus etiam pro manifesto quod virtus cogitativa et intellectus existunt in aliis modis animalium” et cetera. Modo gradus animatorum est id penes quod variatur species et essentia vivorum, ut ex commentatione Simplicii colligitur. Ergo intellectus erit omnino dans homini speciem ac rationem.

Adhuc fortissime cum dixisset ordinem animarum et graduum esse sicut ordinem figurarum, sic quod quemadmodum prima figura terminatur in secunda, et secunda in tertia, et tertia in quarta et cetera. Adeo quod in quarta sistit et figitur totus ordo primarum. Sic et animarum dixit ordinem esse, scilicet vegetabilem terminari in sensili, sensile in intellectivum, ibique omnia contineri ac quietari. Propter quod subdit alia quidem sensitivorum habent locum motivum, alia vero non habent. Ultimum autem et minimum rationem habent et intellectum, cuius rationem reddit, quibus enim inest ratiocinatio corruptibilium, his et reliqua omnia et cetera. Ubi Averroes commento 32.¹⁷⁵ ait. “Complementum autem animalium et finis eorum, qui intenditur in generatione, quem cum natura potuit pertingere stetit, est modus animalium habens virtutem speculativam idest cogitativam intelligibilem,” idest intellectum possibilem universalem. Hic, ut inquit, stetit generatio. Ecce quomodo ipsemet innuit intellectum esse rationem ac speciem corporis physici vere secundum esse.

¹⁷³ Aristoteles, *De anima*, II.2, 414a12–14; Averroes 1953, lib. II, t/c. 24, p. 165.

¹⁷⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 29, pp. 172–173.

¹⁷⁵ Averroes 1953, lib. II, t/c. 32, p. 178.

Si qua ergo ad hos ex verbis Aristotelis in secundo *De anima* libro dici possunt, crede mihi haec sunt et non plura, quae porro solvi non possunt si recte series textus consideretur. Consideratis itaque verbis tertii, ut expositor considerat, et verbis 16. libri *De animalibus*, et verbis *Physicae auscultationis* ac duodecimi *Primae sapientiae*,¹⁷⁶ et breviter omnibus librorum verbis, quae ad nos pervenerunt, videtur non posse induci verba fortiora his pro nostra positione. Verum expositor conatur reducere multa alia verba Aristotelis ad nostrum, quod ego, cum nihil necessitatis inspiciam, relinquo. Tu vero studiosus cum sis, considera totum processum expositoris, et haec quae hic dixit pauca et repone, quoniam sic veritas invenitur.

Adhuc, post haec Plato visus est sentire positionem hanc. Inquit enim in *Thimeo*.¹⁷⁷ “De praestantissima igitur animae nostrae specie, ita est sentiendum. Nempe hanc deus tu demonem nostrum cuique tribuit, hanc in summa corporis arce sedem habere dicimus, atque ad coeli cognationem a terra nos tollere, tanquam animali coelesti potius quam terreno semine nata, quod quidem recte admodum dicitur. Unde enim primus animae datus est ortus, inde divina vis caput radicem et originem nostram pendentem suspendens totum dirigit corpus.” Haec Plato, quod si verba haec perfecte considerabis, rationalem animam formam esse corporis dices.

Rursum post haec et Constabel auctor *De differentia spiritus et animae*,¹⁷⁸ in eo libri capite ultimo inquit. “Dicamusque quod prima differentia inter ipsos est quod spiritus est corpus, anima vero incorporea. Et spiritus comprehenditur a corpore, anima vero non potest comprehendere a corpore. Et spiritus cum separatur a corpore perit, opera autem animae pereunt a corpore, sed ipsa non perit in seipsa. Anima movet corpus et praestat ei sensum atque vitam mediante spiritu, quia spiritus operatur hoc absque alia mediatione. Anima movet corpus, et praestat ei vitam, quia prima est causa huius rei et operatur in eo.” Spiritus vero operatur hoc et est causa secunda, et cetera. Ex his constat propositum. Quod autem de rationali anima loquatur, lege residuum, quoniam aperietur tibi et hoc.

Amplius, expositor inducit Avicennam qui in 6. *Naturalium* parte quinta in calce capitis primi¹⁷⁹ sic inquit. “Intellectus vero activus eget

¹⁷⁶ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3; *Physica*, II; *Metaphysica*, XII.

¹⁷⁷ Plato, *Timaeus*, 90A.

¹⁷⁸ Costa ben Luca 1878, p. 138.

¹⁷⁹ Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 1, p. 80.

corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas, contemplativus vero intellectus eget corpore, et virtutibus eius, sed neque semper, neque omni modo. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum anima est humana, sed anima est id quod habet alias virtutes, et est sicut postea declarabimus, substantia solitaria idest per se, quae habet aptitudinem ad actiones” et reliquas. Sed quid expedit Avicenna in testem vocare, cum ipse fuerit nostrae positionis non tantum testis, sed auctor, ac maximus defensator, ut in tota illa parte per omnia capita illius disputare videtur. Visus est enim ille vir optime positionem hanc fundare, ac porro bene ampleque calumnias ad eam remove. Quare et tu cum studiosus fueris legere non dimittes totum id.

Item, Algazel Avicennae collega subtilis ac profundus in *Metaphysica*¹⁸⁰ eius tractatu de anima vegetabili et anima humana dictione de sensibus interioribus, prope principium inquit. “Cum mistio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, sicut sperma hominis, quod venit in corpus hominis, ex cibis qui sunt subtiliores cibis animalium, et cibis vegetabilium, ex virtutibus et mineris, quae sunt pulchriores virtutibus et mineris animalium, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum pulchriorem formam, formis quae est anima humana.” Haec ille nec porro Algazelem expediabat in testem huius veritatis advocare, cum omnibus illis partibus veritatem hanc non tantum sua auctoritate, verum et rationibus confirmat; et id circo tuum sit eum videre.

Praeterea, Isaac Israelita in libro quem *De diffinitionibus* conscripsit inquit.¹⁸¹ “Causa finalis hominis spiritualis est, ut animae cum corpore sint ad hoc ut homini manifestetur veritas rerum particularium, et determinet inter bonum et malum, et faciat quod expedit vivens in sanctitate et iustitia quousque remuneretur et coniungatur splendori intelligentiae, et pulchritudini sapientiae” et reliqua. Inducit et amplius expositor verba Theophrasti, quae Themistius ponit in tertio suae *Paraphrasis de anima*, capite 39.¹⁸²

Rursum, et verba Themistii quae partim capite 26. et partim capite 27.¹⁸³ | illiusmet ponit quae proculdubio nihil ad nostram positionem

3 “ipse”: correction of “ipsa”.

¹⁸⁰ Algazel 1933, p. 172.

¹⁸¹ Isaac Israeli, *The Book of Definitions*, in Isaac Israeli 1958, pp. 25–26.

¹⁸² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, p. 178.

¹⁸³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26 and 27, pp. 173–174.

faciunt ut in secundo libro huius demonstrabo, ubi positiones omnes in typo resumam. Videntur enim sonare primo aspectu id quod nos ponimus, propter latentiam verbi quod nos capimus “dare esse”. Hoc enim verbum in aequivoco valde accedit, tum apud Peripateticos, tum et apud Platonicos, ut quandoque in ante habitis dictum est a nobis, et amplius dicemus. Quod vero de Alexandro inquit, pace sua, nihil est. Omnes enim expositores positionem eam Alexandro ascribunt, quemadmodum Themistius, Simplicius, Ioannes Grammaticus et omnes Arabes. Et proculdubio in *Paraphrasi* eius *De anima* nostris temporibus translata ab erudito Hieronymo Donato¹⁸⁴ apparet in principio illius fere totum hoc. Si quae ergo bonae auctoritates possunt induci et planae, hae sunt nec plures inducere expedit, cum hoc genus arguendi infirmum sit argumentum, ut constat.

Cap. 22. *In qui narratur nostra positio de modo quo anima unitur, et quo in corpore separatur, et quantum habet de elevatione et immersione in corpore ac materia*

Et cum hactenus positionem induximus Averrois, fundamentisque eius eam quantum potuit confirmari iuvavimus, contradiximus et ei rationibus, tum et verbis sapientium, modo expedit nostram positionem narrare. Scilicet quomodo rationalis anima forma sit corporis, ac quantum corpori immergat, quantumque ab eo elevetur, quo fideliter ac lucide exposito proculdubio motiva Averroistica ascendentur ad nos inducta. Et veritas nostra sic in toto remanebit illesa.

Dicimus igitur genus formarum tripartitum esse. Quaedam enim proculdubio formae sunt, quae et secundum esse et secundum functionem sui officii ac secundum opus se in corpore immergunt ac a corpore penitus comprehenditur, quemadmodum elementorum sunt formae. Huiusmodi quippe formae tanto constituuntur per corpus ac materiam, quod non modo esse, verum nec operari possunt sine corpore ac materia.

Sunt et aliae porro formae, quae et secundum esse et secundum opus corpus ac materiam excedunt, ab eisque elevantur, quemadmodum animae sunt animalium coelestium. Hae quidem enim a magnitudine non comprehenduntur, nec a corpore constituuntur, verum, ut

9 “*Paraphrasi*”: correction of “*Paraphrasi*”.

¹⁸⁴ Themistius 1570 (first edition 1499).

Peripatetice loquar, corpus constituunt, ac agunt, nisi quispiam has in officio secundo a corpore dependere obiiciat. Quod nos concedimus intelligentes eas solutas esse saltem secundum operationem primam, quam suo loco commentabimur.

Et cum universaliter maxime extremorum communi cursu media 5
cadant, probabile est harum formarum in extremo medias esse, quae
partim se in materiam immergunt, ac partim ab ea solvuntur, cuius
quidem generis rationales sunt animae. Hae quidem in horizonte sunt
aeternitatis et temporis, ut Plato inquit.¹⁸⁵ Quod si declarabimus exem-
plo, quo uti debemus circa expositionem difficultium rerum, dicen- 10
tes quod quemadmodum sol in genere corporum est, ita et rationalis
anima in genere suo. Videmus vero solem unum numero esse ac indi-
viduum. Et eius lucem quae in eo est, si ad ipsum quippe consideretur,
forma eius est et individua ac una numero. Si autem ut ab eo fluctuat sic
est universaliter illuminativa tum diaphanorum omnium tum pervio- 15
rum, quae ea lucida redduntur, tum coloratorum. Hoc inquam modo,
tam etsi una sit numero, multa agit ac facit.

Profecto et sic de intellectu, Aristoteles dicit scilicet ipsum sicut
lucem. Post namque ad ipsam rationalem animam referri comparari-
que et ad intelligibilia, ut quidem enim quicquam est rationalis ani- 20
mae, non tantum unus est numero, verum et individuus. Ut vero emit-
tit actiones intelligendi esse in virtute universali, sic quodammodo est
universalis. Et hoc porro modo universalia in eo sunt, quoniam eorum
est abstractivus quemadmodum lux corporis colorum. Erit ergo indi-
viduus prout forma est quae||dam hominis, ut vero potestas quaedam 25
lucis spiritualis porro universalis est.

Nec sic intelligo quod universalia sint in intellectu quemadmodum
forma in materia, vel accidens in subiecto. Ens enim in anima potius
intentio est rei quam ipsa res. Ideo quemadmodum non individuatur
color per esse quod habet in luce corporali, nec specificatur, cum esse 30
in luce omni competat colori ut actu est motivus, sic intentio rei non
specificatur neque individuatur per hoc quod est in luce spirituali, sed
manet universale. Et in hoc est cognitio secundum congruentiam intel-
lectus, quemadmodum visus secundum actum, secundum congruen-
tiam lucis corporeae. Et hic quidem modus abstractionis est. His itaque 35
sic expositis perspicuum est, quoniammodo rationalis anima forma sit
corporis. Est enim forma media inter extremas formas.

¹⁸⁵ See *Liber de causis*, prop. II and prop. IX.

Quantumque corpori immergat patet, quoniam secundum essentiam materiae ac corporis actus est, secundum vero potestatem, etsi in se et respectu materiae, una sit numero. Est ad intelligibilia universalis virtus, ut diximus, quantumque a materia elevetur etiam. Quoniam et secundum potestatem elevata est, quemadmodum virtus magnetis in materia est mista. Quoniam vero operatur non per materiam mistionis eo fit, ut a materia elevetur. Et hoc habito ac perfecte intellecto, quaestiones omnes possunt removeri quae ad nos inducuntur. 5

Cap. 23. *In quo solvuntur motiva Averrois*

Hoc porro loco rationes Averroistarum ad nos inductas expedit solvere, quas volumus esse solutas, quemadmodum capite 16. huius solvimus. Replicas quoque quas ad solutionem posteriores induxerunt, et nos longo tempore, quas capite 17.¹⁸⁶ summam retulimus, facile quippe solvemus et quoddam omnibus fere commune est rationem habere duplex esse. Unum quo simpliciter est et hoc quidem per exitum a spermate non habet, sed ex semine primae lucis ac ex nihilo. Alterum vero quo pars est compositi, et hoc quidem per generationem accepit. Differunt autem haec ratione solum quemadmodum fundamentum relationis et relatio. Absolutum enim animae rationalis fundamentum est unionis. Unio vero relatio quaedam est eius ad materiam ac compositum. 10 15 20

Sed quemadmodum dictum est in *Metaphysica*, relatio etsi nihil reale addat fundamento, attamen perdi potest per subtractionem termini. Est autem terminus unionis materia disposita qualitative et quantitative. Et ideo eo sic subtracto proculdubio et unio ac unitum esse animae perdetur, verum nec esse simpliciter animae, nec eius absoluta substantia perdetur. Et hoc porro modo salvari potest generatio ac corruptio compositi. Non dico quin argumentum hoc acceptum a generatione ac corruptione non fuerit multum arduum. In tantum quod Plotinum coegit ponere animam secundam, qua hominis generationem corruptionemque salvaret. Themistium vero ac Theophrastum duas urget ponere vitas ac animationes. Averroem quoque dicere 25 30

29 "ac": correction of "a".

¹⁸⁶ It should be kept in mind that there is no complete correspondence between the arguments proposed in those chapters and the confutations presented here.

cogitativam. Nos autem non aliter dicentes salvabimus generationem ac corruptionem per unam tantum formam modo accepto.

Ad primam ergo dicamus quod dispositiones ordinantur essentialiter ad animam, non quidem consideratam secundum esse simpliciter, scilicet secundum esse unitum, quod habet in composito ipso. Maior ergo sic intellecta est vera, sed minor ad sensum hunc neganda est. Ordinantur enim dispositiones et quantitates et qualitates, non ad esse animae simpliciter, sed ad esse eius unum quod habet in composito. Regula vera topica est infirmum argumentum, tamen verificatur illa regula quando sumuntur singularia modo quo constituunt universalem; et ubi esse unitum est esse simpliciter rei. 5 10

Ad secundam maior vera est, minor vero falsa. Declaratum est enim simpliciter esse rationalis animae a materia non dependere. Probatio vero non currit, quoniam licet esse materiale et individuum rationalis animae et esse simpliciter idem re et subiecto sit, tamen differunt modo quemadmodum fundamentum et relatio. Et sic simpliciter sunt idem, secundum quid distincta. Modo non inconvenit rationalem animam dependere a materia quantum ad esse relativum, etsi non dependeat quantum ad esse absolutum. 15 25^v

Ad tertiam dispositio duplex est, scilicet pro re in fieri, et haec quidem praecedere debet; altera vero pro re in facto, et haec simul est cum re ipsa unio. Ergo est dispositio in facto, qua scilicet anima est pars compositi, et qua habet esse in composito. 20

Ad quartam circa idem dicendum quod dispositio naturalis duplex est, scilicet absoluta qualitativa et quantitativa, et relativa. Dispositio primo modo bene ab agente naturali inducitur, ac prius quam sit res ipsa, cuius est dispositio. Sed relativa non fit, sed consequitur subiectum, fundamentum et terminum, cuius est unio. Posita enim materia, disposita et rationali anima, consurgit unio qua rationalis sit pars compositi, et ens unitum, et non fit ab agente naturali. 25 30

Ad quintam dicerem quod maior est vera, dummodo non constitueret mediante aliquo accidente disponente. Secundum enim Peripateticos nulla forma constituit materiam nisi mediantibus qualitativis et quantitativis, et tamen illa sunt accidentia. Et sic maior est simpliciter falsa hoc modo. Rationalis enim anima non constituit compositum secundum esse simpliciter, sed secundum esse unitum. Et sic tollitur maior. 35

Ad sextam maior debet intelligi, cuius principia totalia et prima omnibus modis disposita aequaliter constituunt compositum, quod sic impedit minorem. Est enim minor falsa, quoniam rationalis anima et 40

materia non constituunt composita, nisi unita sint. Et sic non se ipsis tantum constituunt. Ad replicam nego consequentiam, quoniam homo in diffinitione sua dicit tertiam entitatem, et hanc perdit, nec tantum accidens perdit. Non enim perdit materiam nec formam, sed compositum tertium secundum rem diversum, quod habebat a materia et forma, inquantum unita erant. Et hoc modo solvitur alia confirmatio. Deficit enim tertium compositum, quod est principaliter et per se substantia secundum nos. Non enim oportet imaginari quod in homine sit sola forma et materia et unio, sed ibi est tertium compositum cuius ambo illae sunt partes. Quod tertium pendet ab illis unitis in genere causae materialis. 5 10

Ad septimam principalem dicendum quod anima rationalis et in primo signo naturae et in secundo semper quantum ad esse simpliciter est eadem. Nec in secundo signo acquirit aliquid esse simpliciter absolutum, sed aliquid relativum, scilicet esse unitum ac esse partem compositi. Et sic nego, quod quemadmodum in primo signo non egebat unione, ita nec in secundo. Quoniam in secundo, etsi non habeat aliud esse simpliciter, habet aliud esse secundum quid, scilicet relativum, pro quo requirit esse unitum. 15

Ad octavam maior falsa est. Terminus enim a quo fuit non unitum esse animae rationalis, et terminus ad quem unitum esse. Vel terminus a quo fuit privatio totius esse, terminus ad quem compositum ipsum. Et ideo in generatione terminus ad quem est privatio esse uniti vel compositi, et sic tollitur argumentum hoc. 20

Ad nonam quae erat contra solutionem ad quartam, dicendum quod rationalis anima simpliciter idem esse habet post et ante, loquendo de esse quod acquirit ab ipso Deo, ut Avicenna inquit in sexto *Naturalium*. Verum ante habebat esse incompletum saltem per accidens, in composito habet esse completum. Post remanet sigillum complementi, et ideo diversum esse, non simpliciter, sed secundum modum adipiscitur. 25 30

Ad decimam porro Peripatetice nescio respondere in tantum quod illo argumento victus dixi opinionem Aristotelis esse ad aliud quam diximus verum. Pro sustentatione nostra dicerem, quod rationalis anima potest uniri post mortem adhuc || corpori et materia etiam sibi. Et quando dicitur ergo aliqua potentia, nego consequentiam; possunt uniri quidem per essentias proprias et per aptitudines suarum naturalium. Rationalis enim anima est apta nata uniri, et econtra materia 35

36 "essentias": correction of "essentia".

sibi, non per potentias proprias, sed per earum naturas ac essentias. Et quando dicit ergo aliquando uniretur, nego consequentiam secundum Peripateticos. Nec erit frustra, quoniam sat est, ut secundum speciem salvetur potentia. Modo semper in tota specie animae est semper aliqua unita, et hoc sat est, ne frustretur desiderium in specie, quod vero ducitur in contrarium de mundo. Dicam quod mundus est unus numero in tota specie, et ideo si frustratur in eo in tota frustratur specie. Et ideo oportet ut fiat regeneratio, si semel corrumpitur. Non sic de rationali anima, multiplicantur enim in specie. Et inde fit, ut semper aliqua sit unita, aliqua separata, propter quod non tota species frustratur. Et hoc modo, ut puto, Peripatetici solverent quaestionem hanc. 5 10

Verum secundum fidem nostram facile evaderemus dicentes quod iterum reuniretur proculdubio quemadmodum multi philosophi dicunt, et nos christicolae in die iudicii expectamus, quod Hydaspes his verbis enunciat. “Cum fletu et gemitu extensuros ad coelum manus et imploratos fidem Iovis, Iovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum.”¹⁸⁷ Ecce quam plane vir iste iudicium his verbis vaticinatus est. 15

Amplius, audias verba Hermetis Mercurij Trimegisti in deos relati ab Egyptiis, sic vaticinantis id. “Cum haec facta fuerint o Esculapi, tunc dominus, et pater, et deus, et primi et unius dei creator, respiciens quae facta sunt et suam voluntatem in huiusmodi bonum apponens temeritati, et errorem revocans malitiam purgabit.”¹⁸⁸ Ecce quam plane philosophus hic iudicium universale his verbis praenunciat. Quare etsi Aristoteles in fine secundi *Perigeneseos*¹⁸⁹ id negavit, non sibi credendum puto, cum et philosophi non minoris auctoritatis id asseverent. Et hic quidem modus solvendi apud me tutior veriorque est. 20 25

Ad undecimam contra quintam dicerem quod intellectus est potentia intelligibilis, ut dixi. Et concedo quod ipse, cum potestatem habeat faciendi intelligibilia alia actu intellecta, ipse etiam fit a se intelligibilis actu. Et hoc philosophus dicere videtur. Inquit enim quod non intelligit se nisi intelligendo alia, exemplum autem non est ad propositum. 30

¹⁸⁷ Lactantius, *Divinae institutiones*, bk. VII, ch. 18, PL, 6, col. 795; for Hydaspes, see also col. 790.

¹⁸⁸ Hermes Trismegistus, *Asclepius*, ch. 9; cf. Ficino 1576, p. 1866: “Cum haec cuncta contingerit ô Asclepi, tunc ille Dominus, et pater Deus primipotens, et unius gubernator mundi, intuens in mores, facta quae voluntaria, voluntate sua, quae est Dei benignitas, vitijs resistens, et corruptelae omnium errorem revocans malignitatem omnem (...).”

¹⁸⁹ Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II.11, 337a35–338a19.

Ad duodecimam circa idem dicendum omne abstrahibile non extrahitur nisi ab aliquo quod est actu vel potentia tale, et virtute tale, ut dixi. Modo, etsi intellectus non sit actu abstractus, est potentia abstrahitivus et abstrahibilis a se mediantibus aliis. Et eodem modo solvitur decima tertia.

Ad decimamquartam dicerem quod omne tale participatione debet reduci ad aliquod tale per essentiam vel potestatem essentiae. Modo etsi intellectus non sit per essentiam abstractus, est potestate abstractivus, quemadmodum lux, ut dixi. Et sic concedo quod intellectus est potestas virtute universalis abstractiva omnium individuorum materialium, et ipsa non abstrahit se immediate, sed mediantibus aliis. Cum alia abstrahit et se simul abstrahet; et sic intelligendo alia intelligit se. Exemplum quoque de gravi non est ad propositum, neque militat adversus haec. Qui enim considerat caput praecedens, omnia haec persolvitur facile.

Ad decimamquintam contra sextam dicendum maiorem esse veram tantum de partibus integralibus, ut patet in quinto *Physicae auscultationis*,¹⁹⁰ cuiusmodi minor falsa est.

Ad decimamsextam eiusdem maior peccat, et quando petit quae est causa adaequata divisibilitatis formae, dico quod nulla illarum causarum est. Sed natura formae talis speciei, quemadmodum ignis calidus est quia ignis, et homo risibilis quoniam homo. Sic et quaedam forma divisibilis, quia huius speciei forma, et sic tollitur hoc.

Ad decimamseptimam contra septimam dico quod non inconvenit contradictoria per accidens et secundum diversa verificari de eodem. Amplius, concedo quod movetur respectu pedis, et quiescit respectu capitis. Non tamen sequitur absolute quod movetur et quiescit. Amplius, et si sequatur | non sequitur post, ergo non movetur. Quoniam arguitur a termino privativo ad terminum negativum et fit variatio consequentis ab antecedente, qui modus facit fallaciam equivocationis, qui sumitur penes varium modum supponendi (ut dictum est) in primo *Elencorum*.¹⁹¹

Ad argumenta contra Expositorem. Ad primum patet quid intelligit per elevatum, ut exposuimus in capite praecedenti. Elevatum enim vocat intellectum, non quia secundum essentiam sit universalis, sed

35 "sit": correction of "sic".

¹⁹⁰ Probably, Aristoteles, *Physica*, V.3, 233b32–234b9.

¹⁹¹ Aristoteles, *Elenchi sophistici*, I.1, 164b20–165a35.

quoniam est vis potentia virtualiter abstractiva, et non per certum organum. Tamen, secundum rem est individuus, ut dixi de luce capite praecedenti. Et sic omnia illa argumenta tolluntur. Intellecto enim quo modo rationalis anima elevata sit, omnes quaestiones tollentur. Omnia enim illa argumenta procedunt posito quod rationalis anima fuerit elevata secundum intellectivum gradum, elevatione secundum rem. Et sic bene argumenta valerent, sed elevationem potestativam non destruunt illa. 5

Ad argumenta contra responsiones ad Abubacher. Ad primum dicerem intentiones rerum esse universales respectu representatorum, et singulares respectu subiecti proprii.¹⁹² Quemadmodum lumen seu lux est individua respectu solis, est tamen universalis respectu coloratorum ac perviorum, ut dixi. Et concedo quod huiusmodi intentiones sunt intelligibiles reflexe ex intellectione suorum representatorum. Et quando dicis “ergo possunt abstrahi ad quoddam commune in quo conveniunt”, concedo, sed non per seclusionem materiae, sed per seclusionem habitudinum ad representata ac subiecta. Et hoc modo abstrahendo fiet tandem status. 15

Ad secundum dicendum quod illae intentiones habent duo representare universaliter, ratione subiecti in quo sunt et ratione luminis intellectus agentis. Et licet rationalis anima sit concepta cum materia, tamen est virtualiter denudativa rerum materialium a materia et conditionibus materiae. 20

Ad alia contra ultimas responsiones. Ad primam dicerem quod maior debet intelligi, quando illa ita tenderent quod unum non obedi- ret reliquo modo et sic corpus ad oppositum tendat, tamen obedit rationali animae, ut dixit Aristoteles in primo *Ethicorum*¹⁹³ et primo *Politicae*.¹⁹⁴ 25

Ad ultimam dicerem quod rationalis anima per accidens impeditur a corpore, tamen per se iuvatur, cum mediante corpore phantasiatur et disponatur pro intellectione. Et sic unitur ei propter operationem, ut omnes Peripatetici concedunt. Et sic, ut puto, argumenta illa omnia sunt solvenda. 30

Si vero fuerint aliqui eruditores qui melius rationes illas solvere possint ex nunc non recuso solutiones intelligere et meliores et doctiores. 35

¹⁹² See Thomas Aquinas’ on the ontological status of intelligibile species, discussed in Spruit 1994, ch. II, § 3.

¹⁹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.13, 1102b29–1103a3.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Politica*, I.12, 1260a4–7.

Illas quidem rationes sic solvendas esse mihi visum est. Auctoritates vero quas capite 18. non solvo, quoniam illas Aristotelis expositor solvit, et tu vide, cum illas Platonis tangat in secundo libro et illas aliorum non acceptas. Scias tamen omnes has auctoritates esse perscrutandas a me in libro secundo.¹⁹⁵ Tunc enim dicam quid veritatis concludant et quid non. Nunc vero intantum sit dictum quod rationes philosophorum nihil concludunt contra nos, et continue ac magis plus per sequentia error eorum patefiet. Nos enim cum philosophis pugnantes non praeponimus pugnare verbis, sed rationibus. Modo etsi Aristoteles et Plato ac alii forte verbis visi sunt tenere oppositum, sat mihi est nullas esse rationes demonstrativas ad oppositum. Verum quod non verba eorum militent suo loco, ut dixi, clarescet.

4 “acceptas”: correction of “accepto”.

¹⁹⁵ Now book VI.

LIBER TERTIUS
IN QUO DE UNITATE RATIONALIS
ANIMAE DISPUTATUR

Cap. 1. *In quo narratur positio veterum quorundam*

Inter nostra summopere optata desiderium maximum omnibus inest 5
hominibus scire an rationalis anima una sit, an plures et numero tot
quot corpora. Hoc enim maxime appetimus ac optamus, et ideo circa
hoc diligentissime volumus procedere. Et quia maxime veritas inven-
nitur per contraria, ideo nos in hoc intendimus recitare positiones
omnium, et illas quas reputamus falsas confutare, tandem eligemus 10
positionem nostram, solvemusque rationes omnes, quas inducunt no-
stri adversarii. Sic enim facientes credimus remunerari a summo glo-
riosoque Deo, cuius laudes sunt infinitae.

Antiquissimi igitur philosophi a quibus Almariani¹ forte acceperunt
totius mundi et cuiuslibet partis mundi unam posuere animam et eam 15
Deum vaticinati sunt. Crediderunt enim quod quemadmodum est in
parvo mundo, ita esset in maiori. Modo videmus in homine quodlibet
membrum habere propriam ac specificam formam, per quam poni-
tur in genere membri. Verbi gratia, cor habet formam propriam per
quam ponitur in genere cordis, et sic cerebrum. Ultra habent omnia 20
haec unam formam totalem, scilicet hominis animam, a qua omnia

¹ The reference is to the Amalricians (in Latin Almarici, Almariani, Amauriani), the followers of Amalric of Bena (in French, Amaury de Bène), a French theologian († ca. 1204–1207). Amalric derived his philosophical system from John Scot Eriugena, whose principles he developed in a one-sided and strongly pantheistic form. In 1204 his doctrines were condemned by the University of Paris, and, on a personal appeal to pope Innocent III, the sentence was ratified, Amalric being ordered to return to Paris and recant his errors. In 1209 ten of his followers were burnt before the gates of Paris, and Amalric's own body was exhumed and burnt and the ashes given to the winds. The doctrines of his followers were formally condemned by the Fourth Lateran Council in 1215. A possible source is Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 8c: "Quidam enim posuerunt quod Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in Lib. VII de civitate Dei, et ad hoc etiam reducitur, quod quidam dixerunt Deum esse animam primi caeli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum."

informantur ultimo. Sic et de magno dicunt, scilicet partem mundi certam habere certam formam, per quam est in specie propria, alteram autem per quam est pars universi. Erit autem illa Deus apud vetustissimos, apud vero Platonem mundi est anima. Et sic apud hos omnia mundi corpora simpliciter unum sunt, quemadmodum omnia hominis membra, secundum quid autem et essentialiter in parte sunt diversa, quemadmodum sunt hominis membra. Ipsa enim in se diversa sunt ut ordinem dicunt ad totum, unum sunt simpliciter numero, et eodem modo de toto mundo dicas.

Hanc positionem Alexander Rodius et Theophilus² autenticant rationibus multis, quam principaliter ac originaliter acceperunt ex Varro-³ romano theologo, qui forte ab Egyptiis accepit, qui ut Plutarchus refert Deum animam dixit mundi. Argumentantur ergo hi sic.⁴ Tria sunt quae maxima videntur secreta discrimineque maximo differentia, mens, hyle ac Deus.⁵ Mens enim primum est in ordine spiritualium, Deus in ordine aeternorum, hyle vero in ordine corporeorum. Et sic

² These authors are also mentioned in Nifo's *De anima* commentary, III, t/c. 5; cf. Nifo 1553, fol. 147^{ra}: "Videtur intellectus cum tribus multum convenire, scilicet cum materia, sensu et corpore, seu virtute corporea, et ideo apud antiquos tres principales sunt positiones de eo, quidam enim ut Theophilus in libro 9. De Manicheis, et Alexander graecus patria Rodius in libro antiquo suo de hoc, dixerunt intellectum esse materiam, et maxime Deum. Acceperunt autem hoc a vetustissimis, qui hoc argumento syllogizati sunt ut Tholetanus inquit hoc." Later, they are also mentioned in Antonio Polo, *Abbreviatio veritatis animae rationalis*, Venice 1578, p. 122. It seems unlikely that the Theophilus mentioned is the second-century Theophilus, bishop of Antioch, author of *Ad Autolycum* (PG, 6, cols. 1023–1168), because Manicheism arose after his death.

³ We are indebted to Augustine for preserving, in his *De civitate Dei*, the fragments of Varro (116–127 BC) on the relationship between the World Soul, Jupiter, and the universal Genius because his discussion was very influential during the Middle Ages. Augustine, elucidating Varro's remarks on natural theology, explains, first, that the universe itself is God, and that God is the soul (*anima*) of the universe. Just as the wise man, having both a body and a mind (*animus*), is called "wise" because of his mind, so the universe, by analogy, having both a "body" (material world) and a "mind," is called God because of its *animus* or guiding principle. The World Soul, in Varro's terms, is therefore Jupiter, highest of gods. See, for example, Augustinus 1955: I, l. VII, cap. 6, p. 191: "Dicit ergo idem Varro adhuc de naturali theologia prae loquens Deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant $\psi\psi\psi\psi$, et hunc ipsum mundum esse Deum; sed sicut hominem sapientem, cum sit ex corpore et animo, tamen ab animo dici sapientem, ita mundum Deum dici ab animo, cum sit ex animo et corpore." See also Cicero, *De natura deorum*, I.xiv.36; Diogenes Laertius 1979–1980: II, l. VII, 137–140.

⁴ The confutation of these arguments is in ch. 7.

⁵ This triad is a clear reference to David of Dinant; cf. Dragon 2003.

haec primo sunt differentia ac secreta, sed haec unum sunt, ergo et omnia porro intermedia unum proculdubio erunt. Minor autem declaratur. Mens intelligit tum hyle tum Deum, vel igitur per identitatem vel per similitudines causatas a Deo materiaeque. Non per similitudines, quoniam similitudines sunt intentiones fluctuantes a formis, ut in libro *De anima* tradidere expositores,⁶ quare cum materia forma vacet ac Deus ea careat, proculdubio a mente non intelligentur nisi per identitatem. Erunt ergo mens sive mis, Deus et hyle unum quoddam. 5

Item, impossibile est esse plura prima, sed Deus primus est aeternorum, mens prima spiritualium rerum, hyle primum corporum, quemadmodum Plato tradit. Ergo non possunt esse plura ergo erunt unum quoddam. 10

Amplius, quaecunque in operatione uniuntur, ac in se magis unum sunt, quam materia ac forma in animali generabili, unam habent formam primam ac totalem. Operatio enim una attestatur unius formae, unitas etiam est consequens formam essentialiter, sicut Peripatetici docuere in libro *De anima*. Sed omnia corpora mundi tum | in operatione, ut Aristoteles tradit in *Coelo et mundo*, tum in unitate maiori conveniunt, ut Averroes inquit in 2. *Coeli* commento 71.⁷ Ubi inquit, quod unio qua ligantur, ergo et in una simpliciter forma erunt occurrentia. 15 26^v 20

Adhuc, ex parte materiae omnium enim corporum unam esse materiam omnes confitentur. Ergo omnium unam esse formam primam. Quemadmodum enim prima materia una est, materiae vero secundae plures, sic et forma prima una erit, multae vero formae erunt mediae. 25

Rursum, ex parte agentis, quemadmodum Plato arguit in libro *Parmenidis*,⁸ de uno omnium rerum principio, arguit uno posito ponuntur omnia, uno remoto removentur omnia. Ergo unum est omnia, et per consequens omnia erunt unum in forma.

Ultimo, quaecunque unum sunt in fine, unum sunt in forma ut Peripatetici voluere. Sed omnia unum esse in fine omnes testati sunt philosophi. Ergo omnia esse unum in forma erit necessarium. 30

His argumentis proculdubio forte veteres movebantur ad dicendum omnia esse unum in forma ac anima quod quonam modo positio haec intelligatur posterius declarabitur. 35

⁶ The doctrine of the intentional species is meant.

⁷ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 71, fol. 146^r.

⁸ A similar reference is in Nifo 1553, fol. 154^{ra}.

Cap. 2. *In quo inducuntur testes in huiusmodi positione*

In huiusmodi quidem sententiam multi visi sunt occurrere antiquorum. Parmenides enim ac Melissus vetustissimi philosophi omnia esse unum ac unum omnia dixere, intelligentes unum, scilicet Deum, qui est omnia eo modo quo forma est tota rei compositio. Et omnia scilicet mundum esse unum, scilicet Deum eo modo porro, quo compositio est sua forma. Post hos Empedocles Siculus Agrigentinus carminibus cecinit animam esse omnia, eo quia omnia intelligit. Quod, quemadmodum Lucretius antiquus noster vates in carminibus transtulit, sic intelligebat: “Omnis enim per se divum natura necesse est. Immortali evo summa cum pace fruatur.”⁹ Amplius, et post carminibus interpositis latius id commentatur, dicens. “Unde omnis natura creet res auctet alatque. Quove eadem rursum natura perempta resolvit quae nos materiem et genitalia corpora rebus. Reddenda in ratione vocare et semina rerum. Appellare suemus, et haec eadem usurpare. Corpora prima quod ex illis sunt omnia primis.”¹⁰

Item, et hoc ille strenuus Pythagoras, quemadmodum Aristoteles in *Metaphysicis* narrat,¹¹ vaticinatus est, unum principium esse omnium ac unum omnia esse. Idque Deum esse Xenophanes eius discipulus asseveravit. Hoc autem proverbio veterum ac solenni confirmat. “Erat enim in Palladis templo conscriptum literis marmoreis. Pallas est quicquid fuit, quicquid erit, et quicquid est, nec aliquis hominum detexit peplum quo facies eius velabatur. Hoc autem, quemadmodum Plutarchus refert, a veteribus sic interpretatum esse, scilicet id esse Deum, qui peplo tectus est, quia omnes eum ignorant, omnesque nihil aliud quam eum vident.”¹²

Dixerunt peplum id sensum esse qui est in anima et forma quae est in corpore, quibus duobus circumscriptis ab anima et corpore apparet ipse Deus in propria sui natura. Ex huiusmodi quidem proverbio ac solenni interpretatione Deum esse mundi animam ac totius formam Xenophanes sentit, quod et carmine Orphei testatur mundum esse plenum diis, Iovisque omnia plena, ut poeta noster transtulit.¹³

⁹ Lucretius, *De rerum natura*, I. 44–45.

¹⁰ Lucretius, *De rerum natura*, I. 56–61.

¹¹ Probably, Aristoteles, *Metaphysica*, I.6, 987a29–988a16.

¹² Albertus Magnus 1890–1899: XXXV, *Summa de creaturis*, I. V, cap. 2, p. 71, based on a saying by Plutarchus about the goddess Isis in *De Iside et Osiride*.

¹³ See the quote from Apuleius, on p. 317.

Rursum, omnia esse unum in una anima testatur et Plato qui in *Timaeo* sic inquit,¹⁴ quo circa sicut ratio nobis haec probabilis persuadet, dicendum: “Est hunc mundum animal esse, idque intelligens re vera divina providentia constitutum.” Ecce igitur quam plane unum omnia esse in colligatione ad mundi animam, inquit Plato. 5

Praeterea, et Aristoteles in libro *De mundo* ait in fine carminum Orphei testimonio.¹⁵ “Iupiter primus genitus. Iupiter novissimus. Iupiter fundamentum terrae ac stelliferi coeli. Iupiter masculus. Iupiter incorruptibilis sponsa. Iupiter totius spiritus. Iupiter ignis motus. Iupiter sol et luna. Iupiter Rex. Iupiter princeps, denique omnia Iupiter.” 10 Unde et Lucius Apuleius sic transtulit.¹⁶

Iupiter omnipotens est primus et ultimus idem.
Iupiter est caput et medium: Iovis omnia munus
Iupiter est fundamentum humi ac stellantis Olympi
Iupiter et mas est, et nescia foemina mortis. 15
Spiritus est cunctis validi vis Iupiter ignis ||
Et pelagi radix. Sol luna est Iupiter ipse
Omnipotens rex est rei omnis Iupiter ortus
Nam simul occuluit, rursum extulit omnia leto
Corde suo e sacro consultor lumine rebus. 20

Quod et strenuus Plato testatur, cum inquit Deum esse principium, medium et finem, omnia enim ipsum esse significare voluit, quando scilicet dixit eum esse huius totius mundi formam ac motorem, haec Aristoteles inquit in eo libro. Quo fit ut verbum Aristotelis in libro *De anima*, cum inquit animam esse omnia,¹⁷ quidam commentatores 25 exponunt id de Deo prout forma est totius omnibus utens, ut originis. Quemadmodum in *Perigeneseos*¹⁸ dixit haec scilicet esse primi organa et materiam, ut ibidem legitur. Id porro vates testantur, quemadmodum Maro inquit.¹⁹

Principio coelum ac terras camposque liquentes 30
Lucentemque globum Lunae titaniaque astra
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

¹⁴ Plato, *Timaeus*, 30B–C.

¹⁵ A quote from the Orphic Hymns, in ps-Aristotle, *De mundo*, 401a28–401b7.

¹⁶ Cf. Apuleius, *De mundo*, § 37.

¹⁷ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a14–17.

¹⁸ The reference is rather unclear; see, however, Aristoteles, *De generatione et corruptione*, I.5, 321b17–21.

¹⁹ Vergilius, *Aeneis*, VI. 724–730.

Inde hominem pecudumque genus viteque volantum
 Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
 Igneus est ollis vigor et coelestis origo.

Luca etiam hoc inquit.²⁰

Superis temploque tacente,
 Nil agimus, nisi sponte deo.

5

Et post pauca.

Et ne dei sedes, nisi terra, nisi pontus et aer.
 Iupiter est quodcunque vides, quodcunque movetur.

Hoc porro et Seneca testatur cum inquit: “Quid est Deus medius uni-
 versi, quid est quod vides totum, et quod non vides totum, totum ubi-
 que est, opus suum intra et extra replet, cui denique magnitudo sua
 redditur, quo nihil magis excogitatur.”²¹ Et hoc videtur et Boethius ille
 inquam Severinus, qui in tertio *Consolationis* inquit.²²

10

Tu triplicis mediam naturae cuncta moventem.
 Connectens animam per consona membra resolvīs.
 Quae cum secta duos motum glomeravit in orbes
 In semet reditura meat, mentemque profundam
 Circuit et simili connectit imagine coelum.
 Tu causis et cetera.

15

20

His itaque verbis ille inquam Boethius sentire videtur iuxta Platonis
 sententiam in *Timaeo*, totius mundi animam esse unam, et per conse-
 quens mundi omnia corpora partes ac membra esse illius, verum illam
 non Deum quidem, sed ex Deo emanasse cum Platone sentit.

Cui Averroes videtur consentire, inquit enim in libro *Destructio
 destructionum* disputatione 3. in solutione duodecimi dubii.²³ “Patet
 ergo ex his premissis quod hoc est unum ens, ex quo una simplex
 influitur virtus, a quo omnia entia esse habent.” Ubi per virtutem
 videtur sentire a Deo profluxisse animam totius mundi, a qua omnia

25

19 “connectit”: sic, for “convertit”.

²⁰ Lucanus, *Bellum civile sive Pharsalia*, I, ix, 573–580.

²¹ The quote is from Seneca, *Naturales quaestiones*, I, praef. 13. The expression “quo nihil magis excogitatur” returns in the ontological proof for the existence of God in Anselmus, *Proslogion*, cap 2: “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest.”

²² Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, metrum IX. 13–18.

²³ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 12, fol. 35^r.

entia membra mundi ligantur, maiori ligamento quam fit ex materia et forma, ut dicit in 2. *Coeli* commento 71.²⁴

Et forte quod verbum Aristotelis in 12. *Primae philosophiae*²⁵ hoc vaticinari voluit, cum inquit, Deus est animal sempiternum a quo coelum et tota natura dependet, dixit enim Deum animal, quoniam anima est actu, virtute vero animal. 5

Hoc et Gilbertus ille Porretanus²⁶ inquit, sed quoniam ut aiunt quoddam simplicitati, nulli vero variationi subiecta est, ut ea quae est mundi anima dissocians hanc ab omnibus addidi, componi contingens. Ecce quomodo mundum animal esse ligatum per corpora mundi, Gilbertus ait. 10

Qui et quot sint hi qui hanc positionem olfacere visi sunt, ac sentire suis verbis videntur, tot et tanti sunt et praecipui.

Cap. 3. *In quo inducuntur obiectiones aliquorum ad hos*

Ad hos repugnant quidam. Primo, summe simplex nec compositus nec alteri componibilis est. Declaratum est autem Deum simplicem ac summe esse simplicem, quominus ergo componibilis esse potest. 15

Rursum, necesse esse non potest esse actus, nec perfectio alicuius corporis, nec forma. Sed Deus est necesse esse, quominus ergo forma erit corporis. Minor constat, maior vero perspicua, quoniam necesse esse sua natura ad quicquid comparatur necessario ac simpliciter, invariabiliter comparatur, ut omnes testantur Peripatetici. Declaratum est autem omnem formam variari ab eo cuius est forma. Adhuc summe perfectum non potest esse pars alicuius corporis vel compositi. Pars enim intantum pars inquantum perfectione privatur totius, ut Peripatetici sentire videntur. Sed quod Deus summe sit perfectus omnes testantur leges ac philosophi. 20 27^r 25

²⁴ See note 7 to ch. 1.

²⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072b29–31.

²⁶ The quote cannot be traced in Gilbert of Poitiers's (1076–1154) works in PL. Nifo probably referred to his attitude on the controverted question of the universals, which may be defined as a form of moderate realism. Gilbert attempted to repudiate the extreme realism of the epoch, with its pantheistic tendencies. The universal concept (of the genus or class) has corresponding to it in the world of sense a number of similar singular objects. This similarity is, however, explained in a way that brings it quite near identity. The created essence (*forma nativa*, *eidos*) of the individual member of a class is a copy of the divine exemplar. See his *Liber de sex principiis*, in PL, 188, cols. 1257–1279.

Praeterea, primum movens quod in sui natura immobile est quoddam, nunquam terminus potest esse motus ac transmutationis. Sed Deus movens primum simpliciter immobile, ergo non potest esse terminus generationis. Ergo non forma rerum ac totius mundi.

Item, tunc Deus esset naturaliter principium intentionis in quolibet corpore mundi, quoniam uniretur cuilibet secundum essentiam. Ergo cuilibet secundum operationem est autem sua operatio intelligere. Et sic corpora pure naturalia intelligerent, quod est quid mirabile. 5

Deinde, tunc quodlibet corpus simplex et mistum esset animatum, quod Aristoteles refellit in 2. *De anima* libro,²⁷ ubi inquit simplex elementum non posse esse animatum. Et rationem reddit, quoniam animatum omne firmum oportet esse. Ubi Themistius cap. 36.²⁸ corpus animantium quod firmum esse et solidum necesse est, quodque ortus et occasus particeps est, ex illis elementis conciliari non potest. Et idem in 3. *De anima* libro ex intentione idem probat, et tu vide. 15

Amplius, Aristoteles docuit causam, quare ex aliquibus fit unum scilicet quoniam hoc quidem actus est per se, id vero potentia per se. Sed Deus non potest esse actus per se materiae, quoniam essentia pura ac universalis non potest recipi in materia certa ac particulari, ut omnes Peripatetici dicunt. Est enim Deus universalior quam quaecunque quidditas. Sed quidditas est in nulla materia susceptibilis. Ergo proculdubio et nec Deus. 20

Adhuc, omnis actus corporis est virtus in corpore. Deus non est virtus in corpore, ut Aristoteles probat in fine octavi²⁹ ac in 12. *Metaphysicorum*.³⁰ Esset enim generabilis et corruptibilis ac finitus in tempore. Ergo Deus non est actus corporis. 25

Rursum, dato hoc, porro cuiuslibet rei compositae essent duae formae aequae primo, quod reputamus dissonum. Probatur consequentia, quoniam, gratia exempli, elementum ignis apud eos formam habet ignis. Vel igitur illa est Deus, et hoc ipsi non dicunt. Vel ultra illam ignis habet Deum pro forma. Et sic essent duae ignis formae; hoc autem sic refellitur. Vel essent aequae primo constituentes essentiam ignis, vel una prior altera. Siquidem aequae primo, ergo unius simpliciter terminati essent duo termini aequae primo. Ac unius compositi simplicis essent 30

²⁷ See *De anima*, II.4, 415a14–416b31.

²⁸ Probably, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 36, p. 142, on the soul of plants.

²⁹ Probably, Aristoteles, *Physica*, VIII.6–8, 258b10–265a11.

³⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072a19–1073a13.

duo actus aequae primo, et quid porro absurdius. Si vero una altera prior, vel Deus esset et sic imperfectior; omne enim prius natura et origine imperfectius, ut Aristoteles inquit in 9. *Metaphysicorum*.³¹ Si vero forma ignis prior, ergo aliquod esset prius Deo, quod nondum excogitatum est.

5

Ultimo, omnis actus corporis est mobilis per se vel per accidens ad corporis motum. Sed declarant philosophi ipsum esse neque per se neque per accidens mobilem, quare et non potest esse actus corporis.

Hae quidem sunt rationes inductae ad antiquos, et fere infinitae induci possunt. Verum quia omnes fere unam habent vim, ideo et sic dicta sat sint pro nunc, tu vero considera.

10

*Cap. 4. In quo videtur quantum
valeant huiusmodi rationes contra illos*

Et cum huiusmodi rationes sint inductae, ut melius veritas appareat, inducam modum quo antiqui possunt defendi. Deinde in sequentibus ipsos refellere conabor ex per se notis. Alexander igitur Rhodius Theophilusque heretici conantur illam opinionem sic defendere dicentes. Quod unio totius mundi ad Deum ac corporis cuiuslibet eius ad eum consistit in quadam colligatione et dependentia, scilicet naturae, ut imperfectae ac universalis. Quoquo modo ad Deum, ut per suam essentiam, individuum ac stabilitum se solo, qualis quidem unio est naturae humanae ad Sortem. Hoc declarant, dicunt quidem mundi naturam esse secundum se universale quicquam ac pluribus secundum se com(mun)icabile. Deus autem secundum se determinatissimus (et ut ita loquar) individuus maxime, ideo oportet ut illimitatio illa mundi dependeat ad aliquod maxime stabilitum et determinatum, ne multiplicetur. Et inde est, ut unio mundi totius ad Deum est consistens in dependen||tia quadam ipsius mundi, ut universalis ac determinabilis, ad ipsum Deum, ut summe contractum ac maxime determinatum. Quo fit ut fiant unum maiori porro unione quam sit ex materia et forma, et accidens in subiecto, cum sit unio rei, ut universalis, ad rem ut individuum.

15

20

25

30

Hoc autem latius et adhuc declarant quidam. Quoniam cum mundus unitus sit Deo, ut omnes leges videntur dicere, ergo ibi est ordo

³¹ Probably, Aristoteles, *Metaphysica*, IX.8, in particular 1050b6–34.

dependentiae totius mundi primo ad Deum. Declaratum est enim in libris *Physicorum*³² unionem esse vel informationis, vel aggregationis, vel ordinis ac dependentiae. Sed mundus non potest uniri Deo unione informationis. Deus enim non est pars, nec quicquid potentiae, propter argumenta praetacta. Nec unio aggregationis esse potest, quia sic quodcunque diversum a quocunque diverso unionem habet per aggregationem. Conducunt et porro unionem eam esse dependentiae ac ordinis. Et cum mundus non habeat rationem prioris respectu Dei, erit ergo posterior; et sic ordo posterioris ad prius. Quod confirmare videntur eo quia unio mundi ad Deum relationem importare omnes sentiunt.

Omnis autem relatio non reciproca est dependentiae, vel independentia consistens. Et tunc sequitur quod unio mundi ad Deum non est causae ad causatum, sic enim omnis causa suo effectui erit unita. Ergo unio mundi est ad Deum ordinis et dependentiae. Dico dependentia et ordine existentibus in mundi colligatione ac natura, ut in subiecto et fundamento, in Deo autem, ut terminus tantum illius. Quo fit, ut unio mundi sit unio naturae universalis ac multiplicabilis ad individuum extraneum simpliciter actuatam ac terminatam, omnino terminatione ab alio forinseco carens. Quo fit ut Deus non dicatur forma mundi, quae ab informando dicatur, nec actus eius ab actuando, sed forma a terminando dependentiam naturae universalis et quasi plurificabilis. Et hoc modo veteres Deum animam esse mundi dicunt, non tamen formam unius rationis cum aliis formis, nec animam eiusdem rationis cum aliis.

His ergo visis tres ordines antiqui vaticinantur totius mundi ad Deum. Primo, ordinem finiti ad finem. Est enim Deus finis totius mundi, mundus vero finitus ac ad Deum ordinatus, tanquam ad optimum ac summum eius bonum.

Secundo, causati ad causam agentem, non quidem generantem, sed efficientem et conservantem. Est enim Deus universalis rerum artifex, ut Plato tradit in *Timaeo*, mundus autem universalis Dei effectus, ut Averroes demonstrat in tertia et quarta disputationibus *Destructionis destructionum*.

Tertio, universalis naturae ad individuum summe determinatum, quae dici potest ordo formalis ad formam lato vocabulo, seu corporis

³² Untraced. See, however, Aristoteles, *Metaphysica*, VIII.3, 1043a29f, and *De generatione et corruptione*, I.10, 327a30–328b24.

ad animam magis proprie. Quam verbis propositis expressimus secundum hos, et eo fit ut unio mundi ad Deum sit maior quam unio materiae propriae ad formam propriam; et haec quidem unio est mundi ad Deum. Mundi quidem, ut finiti facti contrahibilis ac universalis formati ad Deum, ut finis agens individuum ac forma satis aequivoce loquendo de forma, cum unionem mutuam non dicant, ut declaravi. Et hoc modo omnia mundi corpora unum esse dicunt antiqui simpliciter, licet secundum quod essentialiter tamen diversa partialibus formis velint, quemadmodum membra hominis simpliciter unum sunt numero, in respectu formae totius hominis. Tamen in se secundum quid propriis formis secreta sint ac diversa.

Quae igitur sit istorum positio ac quonammodo Deus mundi anima ac eius forma dicatur, his constat.

Argumenta vero predicta ostendunt Deum non esse formam unitam mundo unione mutua ac reciproca. Verum mundum uniri eo modo quo diximus Deo, argumenta illa non refellunt, ut constat. Quae pos- sunt induci in illorum sustentatione, haec et tot sunt.

Cap. 5. In quo refellitur positio illa hereticorum parabolosa

Sed plane si consideres, videntur isti absurdissima dicere, eo enim dato tunc Deus esset mundus, quo nullum impossibilius fieri potest. Et hoc probari potest.

Quoniam omne universale formale praedicatur praedicatione essentiali de termino et sumpto ad quod limitatur id universale. Homo praedicatur proculdubio de Sorte, quoniam universalitas hominis ad Sortem terminatur. Quod si dicas hoc non esse impossibile, quemadmodum nostri theologi dicunt scilicet Deum hominem esse nihil prohibere. Ergo et quod mundus Deus sit quid profecto removet.

Istud impossibile videtur saltem secundum philosophos, declaratum est enim secundum Peripateticos non posse esse nisi unum solum mundum numero,³³ et per consequens ipsum esse summe ac omnino contractum essentialiter, et determinatum simpliciter. Ergo non dependet ab alio tanquam ad determinans, ita ut hoc pacto arguere liceat, nullum summe determinatum dependet ab altero in ratione

³³ See Aristoteles, *Metaphysica*, XII.8, 1074a31–38, for the existence of one heaven, and ch. 13, where Nifo states “et per coelum mundum intelligit.”

determinantis. Sed mundus est essentialiter et simpliciter et summe determinatus. Ergo non dependet ab altero in ratione determinantis, et sic Deus non potest esse ut contrahens mundi in differentia⟨m⟩ ac universalitatem. Maior est manifesta. Inintelligibile enim est Deus posse determinari per unum alium Deum si esset, quoniam tunc summe contractum posset contrahi summeque determinatum determinari. Quae omnia sunt falsa et impossibilia.

Verumtamen debes scire apud nostros theologos mundos plures esse non est impossibile,³⁴ et ideo mundum quoddam esse universale concedendum est ac contrahibile et determinabile. Huius autem non ratio esse potest, quoniam Plato dicit in *Timaeo*,³⁵ sensibilis mundus factus est ad exemplar intelligibilis, est autem mundus intelligibilis idea mundi.

Una autem idea potest esse plurium ideatorum, potest enim idea domus esse plurium domorum eiusdem rationis, ut patet. Et inde fit, ut plures possint esse mundi ab una Dei sola idea. Quo habito in nostris theologis fit magna quaestio an Deus quamlibet rem citra ipsum suppositare possit, ac quamlibet naturam determinare, eo pacto quo Deus hominem determinavit ipsumque suppositavit. Quidam enim sapientium dixerunt Deum posse quamlibet naturam suppositare, remque omnem citra eum completam limitare ac determinare, et eo maxime, quando natura illa est secundum se universalis et huius rationes sunt tres fortissimae.

Omne id quod continet omnem rationem substantiandi potest substantificare omnem naturam natam contrahi universalem. Sed Deus continet omnem rationem substantiandi, est enim Deus totius esse plenitudo. Ergo potest substantificare omnem naturam universalem natam substantificari. Sed omnis natura citra ipsum est universalis, determinabilis ac contrahibilis, et ad sumptum deducibilis. Ergo et omnem potest.

Amplius, non plus distat homo a Deo quam lapis vel quaevis natura ab eo, quoniam finiti ad infinitum distantia est infinita, infinito autem nihil est maius.³⁶ Ergo si non fuit repugnantia Deum posse substanti-

28 "substantificari": correction of "substantificare".

³⁴ For the scholastic discussion on the possibility of other worlds, see Grant 1996, pp. 150–168.

³⁵ See, for example, Plato, *Timaeus*, 29E f.

³⁶ Cf. Anselmus, *Proslogion*, cap. 2 (see *supra*).

ficare hominem secundum legem nostram. Nec impossibile erit eum substantificare posse omnem non plus ab eo distantem quam homo distet.

Rursum, Deus in triduo suppositavit corpus quod fuit in sepulchro ipsumque substantiavit.³⁷ Sed ipsum fuit equivoce a se ipso in vivo. 5 Quemadmodum igitur in triduo ipsum substantiavit, cur et per annum aut mensem non. Et si per annum et mensem potuit, proculdubio omnem aliam naturam suppositare substantiareque valuit.

Siquidem igitur haec affirmetur positio proculdubio et mundus cum sit universale quicquid determinabile, ipsum substantiari supposita- 10 ri(que) a Deo nihil prohibebit. Et tunc positio nostra hoc uno solo discrepabit a veteribus, quod id quod nos tenemur credere de posse, ipsi de facto ita esse ponunt, et in hoc irrationaliter ac temere loquuntur.

Est autem et altera positio quam Ioannes Picus sustinere videtur cum solenni doctore,³⁸ Deum scilicet posse suppositare omnem naturam 15 citra ipsum.³⁹ Dicit se non consentire, ait enim quod tametsi ex parte Dei qui omnem rationem essendi continet, nulla sit repugnantia ipsum posse assumere omnem naturam. Tamen non est haec totalis causa. Requiritur enim aliquid ex parte naturae assumptae, ut scilicet ratio 20 imaginis, quae in tribus consistit potentiis, scilicet intellectu, voluntate et memoria. Et adhuc finaliter aptitudo supernaturalis elevationis ad beatam vitam. Quae cum in sola rationali natura repereri videantur, proculdubio decet solam ipsam esse dignam assumptione. Conveniens 25 enim est, ut quae natura non possit ad actum primum elevari nec ad secundum elevetur. Et igitur si haec retinetur positio et proculdubio mundum substantiari, adeo || erit impossibile.

Ego vero quid senserim hoc in problemate non determino, sed ad hoc me determinatum recipias, scilicet omnem veritatem fidei concedere, eique firmiter assentire quod Romana concedit Ecclesia. Sed quod 30 credo in verificatione huius opinionis est quod Deus sublimis est forma omnium, non quidem ab informando ac vivificando entia. Sic enim

³⁷ Nifo refers to the death and resurrection of Christ, as reported by the four gospels.

³⁸ The *doctor sollemnis* was Henry of Ghent († 1293); however, in his *Conclusiones secundum Henricum Gandavensem*, Giovanni Pico della Mirandola did not formulate a similar thesis. See Pico della Mirandola 1973, pp. 32–33.

³⁹ See Pico 1973, p. 66: “Non assentior communi sententiae theologorum dicentium, posse Deum quamlibet naturam suppositare, sed de rationali tantum hoc concedo.” This view was challenged during Pico’s trial in 1487; cf. Dorez-Thuasne 1976.

tolleretur entium discrimen. Sed est proculdubio forma a formatione dicta, eo quia in se consistit, sicut sol in se. Est tamen actus formans omnes formas compositorum, quemadmodum sol forma omnium mediorum pro quanto omnia media illuminat. Et sic Deus forma est omnium prout est forma ante rem, omnes formas in re animans ac formans. Et sic intelligendo non est remota forte a veritate nostra, ut posterius dicemus. 5

Cap. 6. *In quo exponitur illa positio veterum*

Dedere theologi duplicem unionis modum, quo Deus naturis cunctis unitur: naturalem scilicet et modo congruenti naturae rei, voluntarie vero et modo superegreidente terminos ac rerum limites. Primo profecto modo Deus est omni naturae intimus, immo interior quam ipsa sibi vel forma materiae. Sed secundo modo adeo fit intimus rebus quod eis interior fieri nequit. 10

Primum profecto modum quem naturalem dicunt tam theologi quam veteres sentire coguntur, quod et *Moralium* primo Gregorius⁴⁰ istis verbis testatur. “Ipse solus est nunquid, non sunt angeli et homines, coelum, et terra.” Utique, sed aliud est esse scilicet absolute, et aliud principaliter esse. “Sunt enim haec, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis non subsistunt ex quo creata sunt. Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rerum ad nihilum tenderent, nisi eam auctor regiminis manu teneret, et simul per se, nec subsistere valerent, nec moveri. In tantum subsistunt in quantum, ut esse debeant acceperunt. In tantum moventur in quantum, ut esse debeant acceperunt. In tantum moventur in quantum occulto instinctu disponuntur. Arescit terra, concutitur mare, ignescit aer, obtenebrescit coelum, inardescunt homines, moventur angelicae virtutes, num haec suis institutionibus, et non magis divinis impulsionibus agitantur.”⁴¹ Ecce quam plane concedit hunc unionis modum. 15 20 25

Et hoc Plato in *Timeo* significare nobis voluit, dum postquam orti sunt omnes dii, Deum inducit ad eos mundi genitorem loqui, qui ita 30

⁴⁰ Actually, Gregorius Magnus, *Moralium libri, sive expositio in librum Job*, in PL, 75, bk. XVI, ch. 36 (vet. 18), col. 1143: “Deus solus est, in cuius essentiae comparatione esse nostrum non esse est.—Nunquid non sunt angeli et homines, coelum et terra (...)”

⁴¹ Again, Gregorius Magnus, *Moralium libri, sive expositio in librum Job*, in PL, 75, bk. XVI, ch. 36, col. 1143.

fatur.⁴² “Dii deorum, quorum opifex ego, et pater sum. Haec ostendite quae a me facta sunt, me ita volente indissolubilia sunt. Omne siquidem quod victum est solvi potest, quapropter, quia generati estis immortales quidem et indissolubiles omnino non estis. Nec tamen unquam dissolvemini, nec mortis fatum subibitis, nam voluntas mea maius praestantiusque vobis est vinculum ad vitae custodiam, quam nexus illi quibus estis, tunc cum gignebamini colligati.” Ecce quomodo Plato dat intelligere Deum diis esse naturali unione unitum, adeo quod praeservat sua voluntate eos a mortis fato cum Gregorio fere consentiens. 5

Hunc et profecto modum sentit Averroes in libro *Destructio destructionum* in disputatione tertia solutione ad duodecesimum⁴³ inquit. “Sequitur ergo quod hic sit unus solus, per se existens, et oportet quod ille unus det unam naturalem divisionem, et influitur ab illa unitate data in quolibet ente esse illius entis, donec ad primam perveniat unitatem, sicut calor cuiusculunque calidorum a primo calido procedit scilicet ab igne,” et reliqua. Disputavi autem in commento nostro illius an hoc verum, et quid illa sit virtus, et quomodo entia in Deum uniuntur, et qualiter sit haec naturalis unio. Et tu vide commentum nostrum illius partis.⁴⁴ 10 15

Si igitur hunc modum sensere veteres, proculdubio eorum sententia non tantum vera est, verum et ipsam cogimur sectari. Si autem secundum modum unionis senserint profecto non sunt sustinendi, et argumentum ad eos sit argumentum in prae habito capite positum. Consentaneum porro est eos primum sensisse modum, et si recte eorum verba inspicias, id reperies. 20 25

Quicquid quidem senserint antiqui de unitate | intellectus ac rerum, et quid non, amplius, quo pacto sermo eorum verus, quo pacto non, his manifestum. 28^r

Cap. 7. *In quo dissolvuntur argumenta
Alexandri et Theophili contra veritatem inducta*

30

His prehabitis non erit nobis difficile solvere motiva Theophili ac Alexandri.⁴⁵ Ad primum quidem dicemus quod Deus ab intellectu

⁴² Plato, *Timaeus*, 41A–B.

⁴³ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 12, fol. 35^r.

⁴⁴ Averroes-Nifo 1497, fols. 35^r–36^v.

⁴⁵ For Alexander and Theophilus, see ch. 4 (above).

humano dum magnitudini est continuus, non intelligitur per se, scilicet per propriam eius speciem, sed per accidens, scilicet per species causatas ab eius effectibus quibus intellectus ducitur in eius apprehensionem.

Amplius, materia ut Averroes dicit in primo *Auscultationis physicae* 5
commento 69.⁴⁶ etiam per accidens intelligitur, scilicet non per propriam essentiam, cum secundum eius essentiam simpliciter sit ignota, ut in *Metaphysica* dixit.⁴⁷ Intelligitur ergo per accidens, scilicet ratione
formae sibi coniunctae et per comparisonem ad substantiam compositam. Erit omne intelligibile per se, intelligibile per identitatem, aut 10
per similitudinem propriam. Et hoc pacto non est ad propositum, cum nec Deus, nec materia sint intelligibilia per se, sed per accidens a nobis intelliguntur, ut dixi.

Ad secundum dixerunt Peripatetici quod plura prima esse eiusdem speciei est impossibile dictu. Sed quod sint plura prima diversarum 15
rationum ac ordinum non tantum est verum, sed necessarium. Hyle enim primum est corporeorum, Deus aeternorum, mens vero spiritualium rerum.

Ad tertium tota quidem ratio ostendit omnes mundi partes uniri naturali tactu propter causas dictas. 20

Ad quartam identitas materiae est per privationem, et hoc pacto omnia corpora esse unum secundum unitatem materiae privative quilibet consentit. Sed quod omnia unum sint privative et positive simul implicare videtur in verbis.

Quintum Aristoteles in primo *Metaphysicae* et Averroes persolvit 25
commento quinto.⁴⁸ Arguit enim tantum unum esse prius omnibus modo non omne prius est substantia posterioris, esset enim tunc unum in natura idem quod multa. Sed id verum est tantum, ut Averroes dicit, quando prius est secundum diffinitionem, quomodo non est
hic. 30

Ad ultimum maior vera est tantum de fine, qui cum forma incidit eius cuius est finis, tametsi res omnes fine remoto sint eadem, propriis ac propinquis procudubio secretae sunt.

⁴⁶ Averroes 1562–1574: IV, lib. I, t/c. 69, fols. 40^v–41^r.

⁴⁷ See Aristotle, *Metaphysica*, VII.3, 1028b33–1029b13.

⁴⁸ The reference is unclear; cf. Averroes 1562–1574; VIII, lib. I, t/c. I.5, fol. 7^{r-v}.

*Cap. 8. In quo enumerantur positiones de
unitate intellectus et ponitur opinio veterum ad hoc*

Cum de rationali anima quispiam loquitur evadere non potest quin eam vel unam numero omnibus hominibus ponat vel pluribus plures. Siquidem plures vel secundum numerum, vel secundum speciem. Fuerant itaque ex veteribus qui rationales animas posuerunt specie differentes, et hoc dixerunt, quoniam eas a corporibus (cum Peripateticis) separatas secundum esse apponunt. In separatis autem a materia non possunt esse plures formae sub eadem specie. Erunt ergo tot animae rationales specie quot homines numero, sic quod singulo homini singula adsit anima, altera specie ab ea quae alteri adest. 5 10

Sunt autem huiusmodi animae rationales, non quidem inexistentes corporibus hominum, vel inhaerentes, aut dantes speciem, sed animae quidem sunt a virtute animativa, et formae a virtute formativa. Anima enim mea eo fit mea, quoniam ab ea effluxit animatio mea; tua quoque tua, quia ab ea tua effluit animatio. Sunt igitur in nobis animae hae, qualiter sol est in medio illuminato, quemadmodum enim sol dicitur tamdiu adesse forma et actus quamdiu illustrat ipsum. Sic et animae hae tamdiu animae sunt hominum, quamdiu ab eis animantur homines collustranturque medii, hominibus enim extinctis procul fiunt ab eis. Animae itaque hae sunt formae et animae, non ¶ quia inaniment aut informant, sed quoniam animant aut formant animationes et formationes, quibus sumus et in specie et animati vivimus. 15 20

Et hoc pacto Magi opinantur quod humanae mentes ad numerum hominum numerantur, ita ut specie invicem distinguantur. Potuit autem et adhuc positio haec effluere a veteribus, a Thalete scilicet ac Biante ex septem sapientibus.⁴⁹ Hi enim dixere rationalem hominis animam motricem substantiam Deumque incarceratum, quibus Secundus cognomento physicus⁵⁰ consentit dicens rationalem animam esse 25

⁴⁹ Thales and Biante (one of the Seven Sages), sixth-century Presocratic philosophers.

⁵⁰ Probably, Secundus, a Pythagorean philosopher of the second century BC. His views are known through an anonymous *Life of Secundus the Philosopher*, which reports a dialogue between Secundus and the Emperor Hadrianus. Here man is defined as: "Mind clothed in flesh, a vessel containing spirit, a receptacle for sense-perception, a toil-ridden spirit, a temporary dwelling-place, a phantom in the mirror of time, an organism fitted with bones, a scout on the trail of life, Fortune's plaything, a good thing that does not last, one of life's expenditures, an exile from life, a deserter of the light, something that earth will reclaim, a corpse forever." (see Secundus 1964).

Deum incarnatum. A quibus posteriores, ut Origenes, Varro, Siphanius et Presilianus,⁵¹ viri graves rationales animas ex naturis intelligentiarum dicunt, ex propria Dei substantia effluxisse. Et cum sint secundum earum naturas intelligentiae proculdubio specie et numero differentes, eas dicunt plures enim intelligentias esse sub eadem specie impossibile est. Quomodo quidem igitur rationales intellectus plures, ac quo pacto differentes sint, et quibus a veteribus haec emanavit opinio his constat.

5

Cap. 9. *In quo inducuntur obiectiones adversus hanc positionem*

Sunt autem quidam praestantissimi viri, qui adversus positionem illam obiiciunt. Quaecunque corpora quorum formae differunt specie, differunt specie. Sed homines sunt corpora, quorum formae sunt specie differentes, secundum hos. Ergo et homines differunt specie, quod est inauditum. Conclusio est impossibilis, et non propter figuram, ergo propter propositiones; et non propter maiorem, ergo propter minorem.

10

Amplius, sensu visibiliter vidimus quandoque hominum una die 12. milia e vita decedere, quemadmodum in magnis conflictibus praeliisque. Et derisibile est tunc eo die tot alibi oriri, quo fit ut rationales illae animae proculdubio sine corporibus ociosae remaneant.

15

Rursum, obiicit Ioannes Iandunus in libro *De anima*,⁵² si intellectus essent diversi secundum speciem in diversis hominibus, in natura esset aliquod ociosum. Quoniam omnes homines possunt intelligere secundum unum numero intellectum, ergo omnes residui superfluent. Hoc vero probatur. Quoniam omnes homines sunt unius rationis, omnia phantasmata unius speciei et omnes cogitationes. Ergo omnes possunt una specie intellectus intelligere, ergo omnes residui superfluent. Oportet ergo aut dicere homines differre specie et phantasmata et cogitationes, aut ponere unum intellectum omnium secundum speciem.

20

25

Adhuc Themistius videtur capite 32.⁵³ hoc pacto remove positionem hanc. Si dentur iste plures rationales animae separatae, specie differentes, hominibus tamen assistentes, vel sunt necessariae pro esse hominum, ad hoc scilicet ut animationes diversas in hominibus causant, aut propter scire diversum in diversis. Non per animationes diver-

30

⁵¹ See notes 318–320 to book I, ch. 28.

⁵² See Jandun 1587, lib. III, q. 10, cols. 279–285.

⁵³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, pp. 175–176.

sas, quoniam tunc etiam in aliis animalibus oporteret, quod fabulam esse testatur Themistius in primo huius capite 23.⁵⁴ Etiam quemadmodum sol unus sufficit pro tot diversis illustrationibus, ita et una rationalis anima pro tot animationibus et vitis. Si vero propter intelligere et scire hoc nihil est, quoniam intellectiones omnium hominum sunt unius speciei et rationis, ergo ad eas sufficit una forma unius speciei et rationis. Non ergo oportet ponere intellectus rationales tot quot sunt homines in specie differentes. 5

Cap. 10. *In quo defenditur huiusmodi positio ab his argumentis*

Positionem hanc refellere credunt quidam per hoc, quoniam est aperte falsitatis, modo ut Aristoteles⁵⁵ testatur “quolibet proferente contraria opinionibus stultum est sollicitum esse.” Quidam autem repellunt eam aliquo vel aliquibus praedictorum argumentorum. Sed id profecto non sufficit, est enim haec positio praeclara optimos | habens auctores, nec ita leviter refellenda. 10 28^v

Dicerent ergo istius positionis sectatores quod omnes huiusmodi rationales animae specie secretae sunt propter rationes dictas. Esse vero duarum operationum, quoniam quaelibet harum operatur per propriam essentiam operatione prima, quae est intelligere per essentiam propriam et amare per essentiam. Et quantum ad primam earum operationem discrimina sunt specifica, ut manifestum est in orbibus. Omnes enim orbis coelestes sunt unius speciei, attamen intelligentiae motrices in specie differunt. Et tamen operationis scilicet coelestis motus non differunt specie, Averroes dicere videtur 2. *Coeli* commento 49.⁵⁶ contra Avicennam. Quemadmodum ergo intelligentiae orbium quantum ad primas operationes differunt specie, quantum ad secundas sunt unius speciei secundum Peripateticos. Ita et rationales intellectus dicerent sunt diversarum specierum quantum ad operationes primas, quantum vero ad secundas eiusdem. 15 20 25

Amplius, quemadmodum quilibet orbis coelestis in quantum orbis posset moveri a qualibet intelligentia, non autem movetur quantum 30

⁵⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23, pp. 135–136.

⁵⁵ Aristoteles, *Topica*, I.11, 104b23–24. Cf. Thomas Aquinas, *In Physic.*, I, l. 2, n. 5: “(...) nam quolibet proferente contraria opinionibus sapientis sollicitum esse, stultum est, ut dicitur I Topic.”

⁵⁶ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, II, t/c. 49, fols. 131^r–132^r.

talis orbis tantae magnitudinis, talis situs, tantarum stellarum et cetera. Sic quilibet homo potest intelligere per quemlibet rationalem intellectum in quantum homo. Tamen in quantum homo huius complexionis, huius sexus, huius constellationis movetur a determinato intellectu. Et hoc exemplo potest exponi: omnes enim homines sunt unius rationis et speciei. Et tamen unus situs alicuius astri infortunatus est Socrati, secundus autem Platoni, ut schola astronomorum testatur. Quoniam dispositio nativitatis altera fuit in Socrate, altera vero in Platone, propter igitur varietatem discrimenque hominum in complexione sensu, aetate, loco, constellatione, nativitate, accidere potest alterius ac alterius, esse alteram ac alteram rationalem formam. Quo fit ut si et homines unius sint naturae et speciei quia tamen differunt his, ideo possunt a motoribus diversis specie moveri.

Et magis hoc patet, quoniam dispositio qua forma leonis educta fuit in materia, et qua hominis vel alterius differunt ne specie essentialiter. Et certum est quod non. Quoniam dispositio pro forma leonis non nisi ex quatuor elementis et accidentibus eorum fit secundum Averroem, similiter dispositio hominis. Differunt autem solum per alteras ac alteras commensurationes elementorum, et qualitaturn quae differentia est specifica per accidens.

Ex his sequitur quod differentia dispositionum specifica accidentaliter dispositiva potest facere pro unionibus diversarum formarum essentialiter, et quanto magis pro assistentiis diversorum abstractorum. Et non dico "nisi dispositiva" quoniam essentialiter non oportet. His habitis, ad primum dicerent quod maior est vera in formis inexistentibus ac inhaerentibus, cuiusmodi non sunt hae quae sunt assistentes ac adhaerentes.

Ad secundam dicerent quod quemadmodum certa stellarum configuratio induxit homines ad bellandum, ita ut mors tantorum accideret. Et sic non est remotum, quin eodem die altera configuratio in alio situ terrae habitabilis faciat ad hominum generationes tot. Vel tametsi intellectus illi sint ociosi a postrema operatione non tamen a prima, nec inconvenit apud hos.

Ad tertiam patet solutio. Tametsi homines sint essentialiter eiusdem speciei, tamen accidentaliter differunt specie. Et haec accidentaliter differentia a parte hominum non arguit diversam unionem essentialem formarum, sed bene dispositiva pro continuatione et assistentia for-

31 "situ": correction of "si in".

marum diversae facit speciei, sed pro inexistencia non, ut dixi. Et ideo omnes animationes sunt unius speciei et animae separatae diversae. Et sic licet aliquae dispositiones sunt unius speciei accidentaliter, non tamen omnes aggregatum. Ergo ex omnibus dispositionibus Socratis differt specie ab aggregato, ex omnibus illis Platonis, et ideo disponunt pro diversis rationalibus intellectibus continuandis. 5

Ad quartum Themistii dicendum quod sunt necessariae propter intelligere et propter animationes insimul. Et non sequitur quod tunc sic sit in aliis, quoniam in aliis non sunt haec duo insimul. Modo etsi animationes et intellectiones sint unius speciei, quia dispositiones accidentales totales horum hominum differunt specie, ideo egent diversis motoribus separatis et sic potest positio haec defendi ab his. || 10

Cap. 11. *In quo inducuntur
argumenta vera adversus hanc positionem*

Et quoniam haec positio et contradicit Peripateticis et veritati in se, ideo opus est arguere veris argumentis contra eam. Primo ergo arguitur. Omnis motor in sui operatione perfectissima utens instrumento uno unius rationis et speciei pro illa, est unius naturae secundum speciem. Sed intellectus est motor in sui operatione dignissima utens uno instrumento unius speciei. Ergo est unus secundum speciem et naturam. Maior perspicua est, quoniam esse instrumenti ordinatur ad esse motoris, sicut in sui finem. Et ideo nec plura instrumenta possunt esse unius motoris, nec unum plurium. Minor autem manifesta est per se. 15

Amplius, si rationales animae differunt specie, erunt essentialiter ordinatae hoc profecto pacto, ut unus sit intellectus perfectissimus penes cuius excessum et recessum reliqui mensurentur. Quo fit ut in omnibus alios excedat, ut scilicet penes magnitudinem mobilis situm motum et reliqua quae faciunt mobile honorabile, ut Averroes dicit in 12. *Metaphysicae* commento 44.⁵⁷ Modo nullus invenitur homo huiusmodi naturae, omnes enim sunt aequalis perfectionis essentialis. 25 30

15 “veritati”: correction of “veritatis”.

⁵⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fols. 327^r–328^v.

Rursum, partes corporis coelestis differunt tanta differentia, quanta partes sphaerae humanae. Sed pro omnibus partibus totae sphaerae coelestis sufficit una sola forma quae est motor totius, ergo pro omnibus hominibus.

Ultimo, quicquid poni debet a philosopho naturali debet esse sensatum vel ex sensibus conclusum, ut 8. *Physicorum* commento 22.⁵⁸ et primo *Coeli* commento 22.⁵⁹ Sed plures rationales intellectus esse specie differentes omnium hominum, nec sensatum nec ex sensibus concluditur. Ergo in secunda figura non decet poni a philosopho naturali. Minor declaratur, quoniam vel conducetur per impossibile vel ostensive. Non per impossibile quoniam declarabitur nullum argumentum cogere id. Nec ostensive, quoniam nec via operationum, nec via instrumentorum nec aliquo alio medio positivo ut constat. Ergo huiusmodi positio est nuga ac fabula, ut Themistius recte inquit.⁶⁰ Quo igitur pacto positio dicens rationales animas specie differe refellatur his constat.

Cap. 12. *In quo inducitur alia positio circa pluralitatem*

Si animarum rationalium plures numero quis senserit adhuc partita erit secta, quoniam vel erunt formae informantes inanimantesque, a quibus sumitur differentia essentialis specifica, vel formantes animantesque a quibus animationes vitae seu umbrae vel sigillationes fluctuant. Siquidem secunda dicatur secta positio erit Plotini, Calcidii, Iamblici, Procli et omnium fere Platoniorum.⁶¹ Hanc quidem enim horum positionem mediam invenies inter Alexandrum et Averroem. Alexander enim rationalem animam vitam corporis animationemque eius ponit. Averroes autem nec vitam corporis esse concedit, nec vitam aliquam corpori posse infundere. Platonici vero hi rationalem animam vitam esse corporibus familiarem negant cum Averroee. Concedunt tamen familiarem quandam sua praesentia animationem in corpore procreare, ex qua et corpore non homo sed animal conficiatur humanum.

⁵⁸ Averroes 1562–1574: IV, lib. VIII, t/c. 22, fol. 357^{r-v}.

⁵⁹ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, I, t/c. 22, fols. 16^r–18^r.

⁶⁰ See ch. 13, below.

⁶¹ Nifo's discussion of the concept of 'animations' and 'lives' attributed to Plotinus, Iamblichus, and Proclus, draws on Ficino's commentary of *Ennead* I.1, in Ficino 1576: II, p. 1548f. See also book II, cap. 7, and note 34 on Nifo's borrowings from Ficino.

Amplius, Platonici cum Alexandro multos nobis tribuunt intellectus, discrepant vero quod hos multos asserit esse mortales; Platonici aeternos cum Averroe sentiunt. Tu igitur ab Alexandro numerum humanorum intellectuum, ab Averroe vero immortale omnis rationalis intelligentiae munus tolle, totam habebis Platoniorum sententiam. 5

Duas itaque in nobis esse vitas asseverarunt, quarum secunda sit a prima eiusque sigillum. Prima namque in se subsistens, secunda est inhaerens corpori; prima totum in se quoddam, secunda sit pars compositi, scilicet animalis humani. Quamobrem vita prima quasi forma quaedam est animalis, quemadmodum sol quasi forma est medii illuminati; secunda vero forma corporis materialis instrumentis constituti ad animalis officium accommodati. 10

Harum rationalium animarum intellectus unus sunt uno modo, plures autem altero modo. Sunt quidem enim unus secundum esse intellectuale redditum actu intelli|gens ab uno lumine, in quo velut in communi forma unum sunt. 15 29^r

Plures vero pro animarum multitudine multi congenitique, quemadmodum visus numero oculorum numerati sunt, prout vero in uno lumine invicem concurrunt maxime videntur unum. Rationalem animam non corpori misceri rationibus duobus testatur Plotinus *Eneade* prima.⁶² Si enim corpori misceretur, proculdubio inficeretur caderet- 20 que a vita, eo ipso tempore quo vivificatura foret.

Amplius, eo porro in unum commiscente quae in communi materia inter se conveniunt et genere congruunt, rationalis anima magis a corpore distat quam albedo a linea, quae minime commiscuntur. Ergo 25 nec animam corpori permisci decet.

Quomodo quidem hac positione salvatur animalis generatio, quomodoque eius corruptio, Plotinus ostendit ibidem, quando quidem enim in corpus certa conditione affectum vita quaedam resultat ab anima quod animare atque fovere (ut Platonice loquar) dicitur. Et hoc 30 profecto pacto fit animalis humani generatio. Quando vero post vitam hanc quae est actus et imago quaedam animae, hinc abit anima, non perire quantum est actus animae, sed desinere ulterius imaginem esse. Quemadmodum ac si a vultu imago fiat in speculo, atque discendente vultu restet quidem actus in vultu vigorque emicans imaginis efficax, 35 sed non restat imago.

2 “mortales”: correction of “mortalis”.

⁶² See, for example, Plotinus, *Enneades*, I.1.4.

Tunc vero hic animae actus desinit esse imago, quando et deest praeparatum corpus ad imaginem resultandam; quando vero praesens aderit, tunc et imago perit. Et hunc modum dedit Numenius Plotini discipulus,⁶³ licet verbis utatur aliis. Quae quidem igitur sit Platoniorum positio his perspicuum est.

5

Cap. 13. *In quo inducitur argumentum
Themistii et aliorum adversus hanc positionem*

Refellit Themistius in primo *De anima* capite 24.⁶⁴ positionem hanc. “Sed qualis—inquit—obsecro animarum illarum sortitio fuerit, quae differentia, quae secretio, si omnia quae eadem specie sunt partici-
patione materiae distinguuntur, ex materia discrimen et differentiam
obtinent.” Quod tertio *De anima* capite 32.⁶⁵ resumit.

10

Amplius, ab eodem in tertio *De anima* libro argumentum sumitur hoc. Tantum valet unum principium numero separatum in specie, quantum infinita in operationibus per organa diversa numero, sicut
tantum unus numero Deus quantum infiniti dii, tantum unus numero
sol quantum tot quotvis soles. Ergo, si rationalis anima separata est
secundum esse et simpliciter immista, una numero erit et pro vitis
et scientiis sufficiens principium et causa. Et haec quidem ratio in
principio capitis 32.⁶⁶ capitur.

15

20

Rursum, si plures erunt rationales separatae animae, vel erunt necesse esse vel contingens esse. Siquidem contingens esse, ergo in suis naturis non habebunt esse et essentiam idem, cuius oppositum Plotinus probat in libro *De voluntate dei*.⁶⁷ Et etiam declaratum est apud omnes
Peripateticos causam contingentiae esse materiam. Cum igitur secun-
dum essentias earum sint procul a materia et omnino erunt necesse
esse. Si vero necesse esse, tunc vel tota perfectio speciei potest salvari

25

⁶³ Actually, Numenius of Apamea was a Greek philosopher, who lived in Apamea in Syria and flourished during the latter half of the second century AD. He was a Neo-Pythagorean and forerunner of Neoplatonism; we have only fragments of his works. Nifo probably refers to Nemesis of Emesa's *De natura hominis*; see, in particular, Nemesis 1975, pp. 47–48. Moreover, Nemesis also mentioned Plotinus' and Numenius' views on soul; see Nemesis 1975, pp. 24–25.

⁶⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 24, pp. 136.

⁶⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, pp. 175–176.

⁶⁶ See the previous note.

⁶⁷ Plotinus, *Enneades*, VI.8.

in unica numero rationali anima, vel non. Si non, proculdubio essent diversarum rationum. In eis enim quae unius rationis et speciei sunt, quicquid est possibile uni et alteri, ut Averroes testatur 2. *Coeli* com-
mento 59.⁶⁸ Si vero tota perfectio totius speciei potest poni in una sola
numero rationali anima, ergo necessario et simpliciter salvata est. Quo-
niam in sempiternis et necessariis quicquid est possibile et melius, est
necessarium simpliciter, ut in *Physica* testatur *auscultatione* Aristotelis
et Averroes in 2. *Coeli* commento 34.⁶⁹ Ergo una sola rationalis anima
de facto erit.

Adhuc, positio haec destruit totam philosophiam. Aristoteles enim
in 12. *Metaphysicae*⁷⁰ probans unitatem primi principii ex unitate
mundi, inquit “quod autem unum coelum manifestum” et per coelum
mundum intelligit. Si enim plures essent coeli, ut homines, foret prin-
cipium quidem circa unumquodque specie unum, numero vero multa,
idest prima principia essent diversa numero, eiusdem tamen speciei.
Tunc arguit et inquit, “sed quaecunque sunt numero multa, multum
habent materiam, una enim et eadem ratio multorum, ut hominis. Sor
vero unus || est,” ergo maior. Omne diversum numero ab altero specie
conveniens est habens materiam. Tunc accepit minorem, dicens “quod
autem quod quid erat esse non habet materiam,” est igitur minor. Sed
primum principium cum sit quod quid erat esse, non habet materiam,
endelecheia enim idest, quoniam est actus. Tunc in secunda figura
dedit conclusionem, dicens “unum igitur et ratione et numero pri-
mum movens immobile ens” et cetera. Eodem pacto arguere quis potest
in proposito omne numeratum diversum numero ab altero in specie,
conveniens est in materia. Sed apud hos rationalis anima est omnino
seclusa proculque a materia et corpore. Ergo erit una numero immobi-
lis et simplex. Haec quidem est ratio Aristotelis nullo verbo addito nec
subtracto, si igitur valet illa Aristotelis cur et haec adversus hos non? Et
tu rationem hanc melius considera in commento 49.⁷¹ illius. Hoc idem
Averroes sumit in primo de *Coelo et mundo* commento 90.⁷² et omnes
Peripatetici.

Item, quo pacto (dicas mihi) differunt: vel per accidens vel per se.
Siquidem per accidens vel per accidentia eis vel animatis. Non animatis,

⁶⁸ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, II, t/c. 59, fols. 137^v–138^v.

⁶⁹ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, II, t/c. 34, fols. 117^r–118^r.

⁷⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.8, 1074a31–37.

⁷¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 49, fol. 333^{r-v}.

⁷² Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, I, t/c. 90, fols. 58^v–59^r.

quoniam illa sunt extrinseca ab animabus. Non per accidentia eis, quoniam cum sint simplicia et pure entia, subiecta esse non possunt.

Et etiam accidentia simpliciter abstracta a materia non faciunt definitionem materialem subiectorum, sed potius ipsa numerantur per subiecta eorum. Si per essentias proprias distinguuntur in omni differente ab altero, est dare quo differt et quo convenit, ut in 5. *Metaphysicae*⁷³ habitum est. Quaero ergo quid sit id quo differt una ab altera, idest quid sit ratio differendi: vel essentia animae, vel aliquid praeter essentiam. Non aliquid praeter essentiam, quoniam in eis idem esse et essentia est apud nos. Si essentia ergo differunt specie, quoniam omnis differentia cuius principium et ratio differendi est forma, et essentia est formalis et specifica. Et sic rationales istae animae erunt specie differentes, quod ipsi negant.

Ideo apud me, si rationales animae fuerint separatae secundum esse a materia proculque a corporibus, ut dicunt, alterum (crede mihi) sequitur, quod vel differunt specie, vel unam oportet esse numero rationalem animam omnibus hominibus communem. Quod Themistius evitare non potuit, et ideo in unitatem rationalis animae labitur tandem in tertio libro capite 33.⁷⁴ Quomodo quidem igitur refellatur positio Platoniorum his patet.

Cap. 14. *In quo narratur positio altera*

Si vero rationales animae erunt hominum formae informantes animantesque, scilicet vitae et animationes ipsae animalium rationalium, adhuc vel animae erunt plures et intellectus unus numero, vel animae et intellectus plures ac eodem modo numeratae. Si animae erunt plures et intellectus, sic positio erit quorundam veterum, quam quidam nostri temporis conantur defendere, dicentes rationales animas esse aeternas tum a parte ante, tum a parte post, tot profecto numero entes, quot sunt in hoc instanti praesenti individua hominum, quae cum finita sint, et illae finitae erunt. Adiiciuntque unam esse in uno corpore eamque exire ad corpus alterum, atque alterum vivificare. Generatio enim

32 "ad corpus": correction of "a corpore".

⁷³ See, for example, Aristoteles, *Metaphysica*, V.4.

⁷⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 33, p. 176.

unius hominis est alterius corruptio, ut fingunt. Quae enim terminus est generationis Socratis, ipsa est primum non esse Platonis. Et quia contingit infinitos homines genitos fuisse ac infinitos corruptos, ideo contingit unam rationalem animam infinities corpora infinita vivificasse eaque extinguisse sui absentia.

5

Quod si adversus hos Aristoteles inducatur in erroribus qui Pythagoram confutat,⁷⁵ dicunt Aristotelem non positionem reprobare, sed intelligendi ponendique modum. Pythagoras enim hominum animas migrare dicit, non tantum in hominibus, sed in brutis propter quod brutales animae et hominum eiusdem speciei dicit, ad quem instat Aristoteles inducens tunc eas esse corpora et alia multa impossibilia.

10

Adiiciunt et item rationalem animam esse plenam omnibus scientiis ac artibus, differenter tamen a Platone, quoniam Plato animas creatas dicit a creatore accepisse habitus omnes, tum practicos, tum speculativos. Et ideo scire reminisci dicit. Aristoteles autem ponit huiusmodi rationales animas plenas esse scientiis ac habitibus, quoniam infinities steterunt in corporibus et infinities exiverunt | propter quod infinitos habeant habitus, vel tot quot sunt possibles haberi. Et ideo cum Platone Aristoteles apud hos concors erit, quantum ad id quod scire nostrum reminisci dicit. Hi igitur multa alia dicunt, quae superflua essent narratione. Quae quidem sit eorum positio his patet.

15

29^v

20

Cap. 15. *In quo impugnatur positio haec*

Sed adversus hos facile est arguere. Quoniam eo dato tu esses per esse mei et ego per esse tui. Universaliterque homo esset ens antequam esset et sic homo non esset generabilis et corruptibilis in eo quod homo. Sed si fuerit, erit in eo quod animal. Praesentes consequentias ponit Averroes in magna digressionem,⁷⁶ et omnes sunt demonstrativae, supposito quod rationalis anima sit vita et animatio hominis totumque esse illius, et probare eas est superfluum.

25

30

Amplius, contingeret quod cum ego acquirerem aliquod intellectum, tu etiam acquirereres id, vel saltem quod una numero scientia esset mea quae fuit tua, et multa alia impossibilia.

⁷⁵ Aristoteles, *De anima*, I.3, 407b20–27.

⁷⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, in particular, p. 392.

Rursum, ut Averroes arguit primo *Metaphysicae* commento 33.⁷⁷ quoniam tunc homo non vere corrumperetur nec vere desineret, quoniam cuius esse et essentia remanet, vere nec fit nec generatur. Et cum huiusmodi esset in proposito, ergo positio haec fictio est.

Adhuc, quid extrahit generans: vel formam, vel materiam, vel compositum. Et si formam, ergo non praefuit. Et si materiam, ergo genita esset. Et si compositum, ergo solam unionem, ut dicam post.

Item, tunc dispositiones agentis nihil facerent, quoniam non continerent formam genitorum, sed tantum praepararent. Contra omnes Peripateticos, agens enim non praehabet multitudinem sed perfectionem, ut Averroes dicit in 8. *Metaphysicae* commento 15.⁷⁸

Praeterea, non plus differret Sortes a Platone quam Sortes senex a seipso puero, et quid impossibilius ac derisibilius.

Amplius, dictum famosum Aristotelis et Averroes primo *De anima* commento 53.⁷⁹ et membra leonis inquit non differunt a membris cervi, nisi quia anima differt ab anima. Quod Averroes dicit in secundo *De anima* commento 60.⁸⁰ Magis enim est dignum extimare quod differentia subiectorum est propter formas quam econtra. Propter quod inquit Averroes 2. *Metaphysicae* commento 15.⁸¹ quod in ipsis naturalibus est principium quod formae propriae sunt in propriis materiis. Et hoc Aristoteles⁸² inquit in 2. *De anima* "et non sicut priores ad corpus aptabant ipsam nihil diffinientes in quo et quali, unusquisque enim actus in propria materia natus est fieri." Ubi Averroes in commento 26.⁸³ voluit Aristoteles dixisse totum hoc propter antiquos, qui animas migrare dixerunt. Ex his igitur remanet positio haec impugnata.

Cap. 16. In quo narratur positio Simplicii

Si rationales animae erunt plures et intellectus unus, sic Simplicii erit positio. Imaginatur enim Simplicius ex intellectu et omnibus praecedentibus formis in corpore humano praevis constitui rationalem animam, quae quidem est quoddam totum constituens in esse hominem.

⁷⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 33, fol. 21^r.

⁷⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VIII, t/c. 15, fols. 222^v–224^r.

⁷⁹ Averroes 1953, lib. I, t/c. 53, p. 75.

⁸⁰ Averroes 1953, lib. II, t/c. 60, pp. 219–221.

⁸¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 15, fols. 34^v–35^v.

⁸² See Aristoteles, *De anima*, II.2, 414a19–25 (slight variations).

⁸³ Averroes 1953, lib. II, t/c. 26, pp. 166–167.

Et quoniam cogitativa seu sensitiva anima praecedens est multiplicata, proculdubio rationalis anima est numerata per corpora, quemadmodum enim materia est una numero privatione formarum in se. Et tamen per formas partitur, et fit altera alteraque, sicut altera atque altera est forma. Sic intellectus unus est potentia, fit tamen alius atque alius, prout alteri atque alteri sensitivae unitur secundum esse. Et sic fiunt plures animae rationales secundum corpora, licet intellectus sit unus sicut materia. 5

Et si dicas ergo rationalis anima est corruptibilis, concedunt rationalem animam esse corruptibilem totam ratione partis, quae est totum praecedens eam in corpore humano. Tamen intellectus in se *(in)*corruptibilis est. Est enim una anima numero unius hominis, cuius una pars est intellectus *(in)*corruptibilis, et altera est totum quod praecedit scilicet sensitiva et vegetativa, quae est unum faciens cum intellectu. Et sic totum id est corruptibilis ratione praecedentis partis, intellectus autem sempiternus. 10 15

Et hoc sentire videtur Aristoteles 12. *Divinorum*⁸⁴ dicens “in quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima talis, non omnis, idest tota, sed intellectus; omne namque *||* impossibile est forsitan.” Ecce quo pacto Aristoteles dicit totam animam esse corruptibilem, sed intellectus permanet. 20

Et si dicis quando corrumpitur totum, ubi remanet intellectus, dicunt quidam quod remanet in se sicut materia. Quando enim generatur homo statim accipit intellectum tanquam partem animae suae, et quando corrumpitur perdit animam, licet intellectus remaneat. 25

Et apud Simplicium salvatur multitudo rationalium animarum. Et quomodo rationalis anima dat esse homini, et salvatur sempiternitas intellectus, quod vero ex intellectu et toto praecedente, idest cogitativa, fiat una anima, patet. Quoniam fit ab eis una operatio numero, quemadmodum inductio, cuius praemissae sunt singulares et sensu conceptae, propositio conclusa est universale ab intellectu concepta. Ergo una ratio est numero ab utraque, ergo sunt una forma adaequate, et sic non differunt nisi secundum partem. 30

Hanc positionem multi credunt esse mentem Platonis, quemadmodum Algazel. Inquit enim: et forte aliquis diceret quod opinio Platonis est vera, quod anima est una et antiqua, et dividitur divisione corporum, et incorporea separatione reddit ad suam radicem. Et unitur haec 35

⁸⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.3, 1070a25–27.

ille in libro *Destructionis destructionum* in dubio octavo primae disputationis, ubi Averroes in solutione illius dubii⁸⁵ inquit. “Et ideo anima Petri, et anima Gulielmi quodammodo possunt dici una et eadem, ut puta ex parte formae et sunt multae alio modo videlicet respectu subiectorum.”

5

Et ibidem in solutione dubii 23.⁸⁶ ait. “Omnes communiter opinati sunt quod animae innovatio est relativa, scilicet quod haec innovatio est eius adiunctio cum corporeis possibile dictam adiunctionem recipientibus, eo modo, quo praeparationes et potestates speculorum recipiunt adiunctionem solis radiorum.” Ergo ex mente Averrois positio haec videtur esse et non tantum Simplicii. Idem etiam sentire videtur Averroes commento 38. 12. *Divinorum*.⁸⁷ Inquit enim. “Et ex hoc quidem apparet bene, quod Aristoteles opinatur quod forma hominum in eo quod sunt homines non est nisi per continuationem eorum cum intellectu, qui declaratur in libro *De anima*.”⁸⁸

10

15

Ecce quo pacto plane positionem hanc Simplicii sentit Averroes. Occasione horum verborum et multorum aliorum aliqui credunt positionem esse intentionem Averrois, scilicet quod rationalis anima sit composita ex intellectu potentiae et toto praecedente, scilicet vegetativo sensitivoque, ex quibus terminatur ac conficitur forma quaedam simplex, quae actu est vegetativa, sensitiva ac rationalis. Quae forma sit hominis secundum esse multiplicata per homines ac numerata, licet intellectus sit unus in se, ut diximus. Sed quoniam haec positio habet multos declaratores, in ea amplius non persisto, sed relinquatur his qui cupiunt eam defendere.

20

25

Cap. 17. *In quo improbatur haec positio*

Tametsi haec positio Simplicii sit mens, attamen proculdubio haec dictis et fundamentis Averrois obsistit. Primo, quoniam quando ex aliquibus fit unum per se, oportet ut alterum sit per se actus, alterum per se potentia. Cum igitur ex intellectu et tota forma praecedenti fiat una anima per se, tunc aliquod erit actus per se et aliquod potentia per

30

⁸⁵ Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 8, f. 9^r.

⁸⁶ Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 23, f. 23^r.

⁸⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 38, fol. 321^r.

⁸⁸ Cf. Averroes 1953, lib. III, t/c. 1, p. 379: “(...) cum per hanc virtutem differt homo ab aliis animalibus (...)”

se. Vel igitur intellectus est per se potentia et sensitiva praecedens actus per se, vel econtra. Siquidem primo modo hoc est contra Averroem in primo *Metaphysicae*, commento 17.⁸⁹ ubi vult quod forma generabilis sit prior, et illa quae est in potentia prior ea quae actu. Tunc intellectus prius nobis adesset quam sensitiva, contra Aristotelem, et in libro *De animalibus* decimosexto, capite decimo,⁹⁰ et in libro *De anima* saepe. 5
Ultima enim—inquit—ortu rationalis et intellectus est.

Amplius, tunc sensitiva est perfectior intellectu. Est enim actus simpliciter perfectior potentia et magis ens, quod est contra totam philosophiam. Est enim intellectus divinum quoddam. 10

Rursum, si actus esset sensitiva potius intellectus traheretur in specie per sensitivam quam econtra, quoniam ultima differentia sumitur ab actu.

Item, una forma esset forma duorum subiectorum primo et per se, quoniam sensitiva esset forma subiecti humani et intellectus, quae sunt duo genere diversa. Hoc autem impossibile, unam enim formam habere plus uno subiecto est impossibile, ut Averroes inquit in libro *De substantia orbis*.⁹¹ 15 30^r

His credo eos non posse credere hanc partem. Si vero dicant (ut Simplicius sentire videtur) quod intellectus est tanquam forma et per se forma formarum, ut Themistius ait,⁹² et tota forma praecedens est tanquam materia, immo per se materia intellectus. Tunc sequitur quod illa forma prior erit aeterna, consequentia est Averroes in 3. *De anima* commento 36,⁹³ dicens. “Quoniam si fuerit receptio continget ut generatum recipiat aeternum et assimiletur; et sic generatum fiet aeternum.” Et haec quidem Averrois demonstrativa est consequentia, quoniam aeternum in essentia bene potest recipere novum, sicut materia prima, quoniam est quid potentiale et esse quod habet recipit ab altero. Sed actus aeternus non potest uniri per se generabili potentiae, quoniam omne unitum alicui per se et actus illius constituit id in esse sibi simili. Actus enim humanus constituit hominem, forma equina equum, et universaliter omnis actus constituit potentiam secundum esse quod habet. Ergo, si est actus aeternus et simpliciter 20 25 30

⁸⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 17, fol. 14^{r-v}.

⁹⁰ Probably, Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b25–28.

⁹¹ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 2, fols. 6^v–7^r.

⁹² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 27, p. 174.

⁹³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 485.

incorruptibilis, constituet potentiam in esse aeterno et simpliciter incorruptibili. Et inde est ut forma aeterna, ut intelligentia coeli sit actus mobilis aeterni simpliciter.

Amplius, inquit Averroes in commento magno⁹⁴ diversitas enim naturae recepti facit diversitatem naturae recipientis. Hoc igitur movit Aristotelem ad ponendum hanc naturam esse aliam a natura materiae. Arguo sic. Intellectus est unus numero simpliciter et incorruptibilis omnibus hominibus. Ergo recipientia intellectum erunt unum numero simpliciter et incorruptibilia. Confirmatur, inquit Averroes 2. *De anima* commento 60.⁹⁵ “Et non potest aliquis dicere quod ista diversitas accidit propter diversitatem subiecti, ita quod fiant intentiones propter materiam spirituales, quae est sensus, non propter motorem extrinsecum. Melius est enim extimare quod causa diversitatis materiae sit diversitas formarum, non quod diversitas materiae sit causa diversitatis formarum.” Ergo ex his sequitur si intellectus est unus numero simpliciter in se et incorruptibilis, omnes animae erunt una numero et incorruptibilis. Et sic totus homo erit (in)corruptibilis.

Quod si dicas quod intellectus est actu numeratus, attamen potentia est universalis et unus numero secundum rationem, sicut materia prima est actu multa, potentia autem diversa, prout diversis unitur formis, hoc contradicit Averroi et rationibus Averrois quidem. Quoniam inquit in 3. *De anima*, commento 19.⁹⁶ sic. “Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectuum abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. Actio enim eius est diminuta ab actione illorum cum actio eius magis videatur esse passio quam actio.” Intellectus ergo est abstractum, quemadmodum et quaelibet intelligentia, licet in ultimo. Sed dicit Averroes in separatis a materia non est plus uno individuo in specie, ut primo *Coeli*, commento 90.⁹⁷ Ergo intellectus actu est unus numero in tota specie, et sic est actus unus numero et non potentia.

Adhuc, inquit in commento magno.⁹⁸ “Sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem est factum. Et duae istarum sunt aeternae, scilicet agens et recipiens, tertia autem est generabilis

⁹⁴ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 407.

⁹⁵ Averroes 1953, lib. II, t/c. 60, p. 221.

⁹⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, p. 442.

⁹⁷ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. I, t/c. 90, fols. 58^v–59^r.

⁹⁸ Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 406–407; cf. pp. 389, and t/c. 36, pp. 497–502.

et corruptibilis uno modo, aeterna alio modo. Quoniam, quia opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus. Et etiam ex hoc quod sumus opinati quod species humana est aeterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humanae,” et cetera. 5

Ecce quod ipse ponit intellectum potentiae esse partem rationalis animae una cum agente, et non partem scilicet rationalis animae corruptibilis. Et ibidem dicit.⁹⁹ “Opinandum est enim quod hoc est quantum generans esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod simile formae, et aliquod simile materiae. Et hoc est in omni intelligentia abstracta necessarium quae intelligit aliud,” et cetera. 10

Ecce quo pacto intellectus est quid actu unus numero, pars intelligentiae separatae. Et tu ex consimilibus verbis potes infinities idem colligere. Contradicit || etiam rationibus, quoniam si intellectus non esset nisi unus secundum rationem, tunc esset actu extra animam ens universale in potentia. Et sic individuum demonstratum, et sic corpus vel virtus in corpore et sic generabilis et corruptibilis. 15 20

Amplius, esset hic, quoniam omne receptum in subiecto demonstrato recipit ens et formam demonstratam. Cum sensitiva sit forma demonstrata, ergo erit intellectus virtus haec indemonstrata, et sic idem quod prius. Ex his et aliis apparet falsitas huius opinionis.

Cap. 18. *In quo ponitur alia positio de mente* 25
Averrois quae conatur salvare verba Aristotelis

Sunt et alii viri in philosophia praeclari, qui voluerunt quasi mediare inter Latinos et Averroem, ut Suggestus¹⁰⁰ contemporaneus Thomae in quodam *Tractatu misso Thomae in responsione ad illum Thomae*, qui opinatur cum Averroicis intellectum materiale esse formam perpetuam ex utroque latere, et quod non est forma materialis, hoc esteducta de facultate materiae generabilis aut corruptibilis, et quod sit 30

⁹⁹ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 409.

¹⁰⁰ For discussion of these references to Siger of Brabant, see Introduction, section 5.

unus numero omnibus hominibus. Et ideo dicit quod positiones Latinorum oppositum sentientes in hoc philosophiam penitus non sapiunt et haec conatur probare rationibus Averrois. Et ego notavi eas in expositione mea libri tertii *De anima*¹⁰¹ in singulo loco ubi Averroes tangit illas. Et in commento meo tractatus *De foelicitate* Averrois¹⁰² declaravi illas quatuor rationes, quas ibidem tangit Averroes. 5

Amplius, voluit hominem esse per se unum compositum ex corpore et intellectu materiali praedicto, directe reponibile in praedicamento substantiae sub animali intrinsece denominatum ab intellectione; et constitutum in ultimo esse specifico ab ipso rationali, quod sumitur ab illo intellectu materiali praedicto. 10

Et addit, nec potest intellectus informare materiam non informante cogitativa, quia non stat materia sine forma constituta in esse per eam, et non potest intellectus formare sine sua proxima dispositione et ultima quae est cogitativa. Propter quod inquit cogitativam ordinari intellectivam, quamvis cogitativa non sit forma generica, nec potest cogitativa informare materiam, non informante intellectu. Positis enim informabili ultimate disposito et informativo ponitur informatio. Est autem materia informata cogitativa informabile propinquum, et ultimate dispositum ad recipiendum intellectum. Et sic potest una forma substantialis esse dispositio ad aliam, dummodo illa forma praeparans non sit materiae ratio recipiendi. Ecce quomodo esse hominis in eo quod homo est ultimo per hunc intellectum, et quomodo differentia hominis in eo quod homo sumitur ab hoc intellectu ultimate. 20

Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditatibus, propter quod intellectus materialis cum sit infima intelligentiarum erit ipsa ut individuum sua quidditas; 7. enim *Metaphysicae* commento 41.¹⁰³ et tertio *De anima* commento 9. et 10:¹⁰⁴ in abstractis a materia non differt quidditas ab eo cuius est. Intellectus ergo materialis erit individuus et singularis et per consequens non repugnat intellectum dare esse hoc, quamvis sit etiam quidditas universalis. Et sic individuum humanum ut Sortes habet esse hic ab intellectu, sed a 30

¹⁰¹ Probably, Nifo 1553, III, t/c. 5, fol. 159^{ra}, where Nifo discusses the theory by him coined as the view of the "semi-animae".

¹⁰² Siger's treatise that Nifo entitled *De intellectu* is discussed in Nifo 1524 (written in 1492; first edition in 1508), fols. 13^{vb}–14^{ra}, but there Nifo analyzed Siger's view of beatitude. See also Pattin 1991, p. 800.

¹⁰³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 41, fol. 193^{r-v}.

¹⁰⁴ Averroes 1953, lib. III, t/c. 9–10, pp. 421–424.

materia divisa informabili cogitativa informante mediantibus dimensionibus oritur possibilitas multiplicationis individuorum sub eadem specie. Quae omnia propter esse universale intellectus informari possunt illo et ab illo sumere suum esse hic et unum. Vult ergo ipse intellectum inquantum quidditas partiri per materias informatas dimensionibus et cogitativis, inquantum est individuum esse id per quod individuum hominis est hoc. Intellectus ergo, ut habet esse reale, est forma suo orbi; ut habet esse intentionale, est materia omnium intellectuum separatorum.

Ecce quomodo mediat inter Latinos et Averroem: ab Averroicis enim accepit intellectus impartibilitatem, immaterialitatem et unitatem, a Latinis autem quod sit forma constituens hominem et hunc hominem, hominem in esse | specifico et hunc hominem in esse hoc, et sic dare esse individuo et speciei, et sic esse id a quo sumitur ultima differentia specifica et ultimata. Confirmat autem hanc ultimam partem esse mentis Averrois ex multis quae dispersim in hoc libro dicuntur. Quomodo quidem igitur intellectus det esse, et quomodo fit unus et immaterialis, amplius, quomodo haec positio differat a praecedentibus, his perspicuum.

Cap. 19. *In quo contradicatur huic positioni*

Apparet profecto quomodo iste vir et sui sequaces tantum ut fugerent argumenta Latinorum in hanc positionem lapsi sunt. Sed profecto isti contradicunt omnibus fundamentis Averrois, nec aliquis Latinorum virorum hanc positionem Averrois dudum scripserit. Licet Ioannes Picus ut ostenderet se posse sustinere omnem positionem quantumque falsam,¹⁰⁵ conatus sit mecum positionem hanc sustinere ad mentem Averrois et Aristotelis, Themistii et omnium antiquorum expositorum Aristotelis. Sed pace horum, haec positio non est intelligibilis ad mentem Averrois, praecipue quod pluribus rationibus ostenditur ex eius verbis acceptis.

Primo, omnis causa formalis alicuius compositi intrinseca et constituens id in esse est cum generatione illius, Averroes 12. *Metaphysicae* commento 16.¹⁰⁶ Sed intellectus non est cum generatione individui

¹⁰⁵ The reference is probably to Pico's *Conclusiones*.

¹⁰⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 16, fol. 302^v.

hominis. Ergo non est forma constituens id in esse hoc ultimo et cetera. Nec valet quod dicebat Ioannes Picus Averroes et Aristoteles ibidem loqui de formis constitutis in esse per materiam, hoc est eductis de facultate materiae.¹⁰⁷ Quoniam statim movet quaestionem dicens.¹⁰⁸ “Si autem aliquid maneat posterius perscrutandum est. In quibusdam enim nihil prohibet, ut si est anima tale non omnis, sed intellectus; omne namque impossibile est forsitan.” Dubitatio ergo non est in inceptio- 5
ne formae, quoniam omnem formam simul incipere cum generatione compositi accipit confesse ex differentia agentis et formae, sed de remanentia formidat. Arguo modo. Eo modo accipit formam in inceptio- 10
ne, quomodo formidat in definitione. Sed formidat universaliter, et maxime de intellectu. Ergo et cetera.

Secundo, arguit Averroes formaliter contra hos in primo *Metaphysicae* commento 33.¹⁰⁹ dicens. “Et etiam impossibile est extimare formas esse abstractas a substantiis quarum sunt formae et substantias non esse, scilicet quod est impossibile formas remanere et deficere res quarum sunt formae, quoniam tunc non esset generatio, neque corruptio” et cetera. Nescio si apertius potest repereri auctoritas et ratio. 15

Tertio, nullum aeternum simpliciter et in substantia et in quolibet sui potest esse actus ultimus alicuius rei corruptibilis; Averroes ibidem 20
commento 35. 31.¹¹⁰ et 3. *Metaphysicae* commento 9.¹¹¹ Sed intellectus est simpliciter aeternus in substantia et quolibet sui. Ergo et cetera.

Quarto, si intellectus constituit hominem in esse hoc ultimo, ergo homo esset antequam generaretur. Probatur consequentia, quoniam totum esse est a forma secundum Averroem, ergo cuius forma praecessit totum esse, simpliciter praecessit et totum simpliciter generatur. Ergo aliquod simpliciter generatur, quod simpliciter praecessit. Et haec fuit ratio Averrois, tertio *De anima* in digressionem magna¹¹² quam non solvit nisi dicens intellectum non dare esse ultimate. 25

Quinto, tunc omnes homines essent unus homo numero simpliciter, quod est contra sensum. Consequentia probatur: vel intellectus primo 30
et per se perficit naturam specificam, vel naturam individuum. Si natu-

¹⁰⁷ Untraced.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.3, 1070a21–27, that is, the text referred to above in ch. 16.

¹⁰⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 33, fol. 21^r.

¹¹⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 31 and 35, fols. 20^{r-v}, 21^v.

¹¹¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. III, t/c. 9, fols. 46^v–47^r.

¹¹² Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 402–405.

ram specificam, vel illa habet esse reale vel intentionale. Si reale, ergo natura specifica erit haec una numero. Probat: cuius actus est unus numero simpliciter, ipsum est unum numero simpliciter. Etiam natura specifica haberet esse extra animam, et sic esset idem individuum extra animam quod sua quidditas, et sic esset idea Platonis. Si esse intentionale, tunc actus realis perficeret esse rationis, et quid absurdius. Si dicatur quod intellectus primo et per se perficit individuum, tunc arguo. Cuius prima perfectio essentialis et intrinseca primo et per se est una numero in tota specie ipsius perfectibili, primo et per se adaequate est unum numero in tota specie. Et qui negat hanc est fatuus. Ergo unum tantum esset individuum hominis in tota specie hominis et hoc argumentum est demonstratio.

Sexto, in generatione substantiali huius hominis quaeramus, quis est terminus generationis talis formalis: vel intellectus vel cogitativa vel congregatum ex || intellectu et cogitativa. Si intellectus, ergo intellectus continebitur in facultate materiae et in potentia motoris. Ergo educetur de potentia materiae. Si cogitativa, ergo esse specificum et ultimum erit ab ea, quoniam generatio est in esse specificum via. Si ergo ultimo, primo et per se formaliter est in illam tanquam in terminum, illa erit ultimus terminus essendi. Et sic omnis forma adveniens post illam erit accidentalis, ut dicit Averroes 1. *Physicae auscultationis* commento 69.¹¹³ Si terminus erit congregatum ex eis, ergo ex eis fuit unum per se, quoniam generatio est unum per se motum, et per consequens terminus eius debet esse unum per se. Et sic ex cogitativa et intellectu fiet unus terminus formalis generationis hominis. Ergo fiet una forma per se et sic reddetur prima positio quam isti irruunt fortiter.

Septimo, si cogitativa dat esse homini, vel specificum vel genericum. Si specificum, ergo homo reponetur in specie per cogitativam, ergo superfluit intellectus. Vel ponetur in una et eadem specie per duas formas diversas plus quam coelum differat a terra, quod est derisibile. Si generica isti contradicunt sibi. Etiam tunc illa non esset terminus generationis hominis in eo quod homo, nec daret esse homini in eo quod homo, nec faceret differentiam individualement. Quae omnia sunt contra eos.

Octavo, si cogitativa recipit realiter intellectum, ergo potest comprehendere ipsum. Probo, quoniam intellectus est sua quidditas, ergo

¹¹³ Averroes 1562–1574: IV, lib. I, t/c. 69, fols. 40^v–41^r.

si cogitativa recipit intellectum secundum esse individuale, cum esse individuale sit sua quidditas, tunc cogitativa potest recipere quidditatem intellectus. Sed intellectio nihil aliud est nisi receptio quidditatis universalis secundum Averroem. Ergo cogitativa poterit apprehendere intellectum et sic forma materialis apprehendit abstractum contra Averroem 2. *De anima* commento 63.¹¹⁴ et in 3. *De anima* commento 33.¹¹⁵ et alibi.

Nono arguitur, si intellectus recipitur realiter in cogitativa, est aeterna ac semper copulata intellectui. Consequentia est Averrois 36. commento 3.¹¹⁶ Et probatur per principium Averrois contra Avicennam in primo *De substantia orbis*:¹¹⁷ omnis forma indivisibilis aeterna constituit suum subiectum in esse aeterno. Et qui negat hoc debilitat processum Averrois.

Decimo, si intellectus constituit hominem in esse, vel est totus in toto homine, vel est totus in toto et pars in parte. Non secundum, quoniam tunc intellectus esset forma divisibilis extensa per corpus, quod non concedunt. Si primum, ergo pes intelligeret, quoniam in pede est cogitativa, cui inest intellectus. Ergo et cetera.

Undecimo, si intellectus inhaeret cogitativae vel homini formaliter, tunc intellectus est numerus ad numerationem hominum, quoniam divisio formae numeralis est propter materias.

Duodecimo, si intellectus inhaeret homini, ergo est hic et demonstratus. Etsi est hic et demonstratus, tunc omne receptum in eo esset forma in potentia. Et sic processus in infinitum.

Tertiodecimo, nullum universale per essentiam recipitur in aliquo subiecto particulari. Haec est per se nota, quoniam universale participatione est ubique et semper, ergo magis universale per essentiam. Sed intellectus potentiae est universale quid per essentiam, ut perspicuum est. Ergo in nullo subiecto recipitur particulari nec universali.

Quartodecimo, quoniam Aristoteles in *Prima philosophia* inquit principia rerum particularium sunt particularia, potissimum autem principiorum est forma, ergo ipsa est particularis in hoc particulari. Et sic intellectus qui est principium totale essendi huic particulari, ipse erit particularis.

¹¹⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 63, pp. 224–226.

¹¹⁵ Averroes 1953, lib. I, t/c. 33, pp. 43–44.

¹¹⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, pp. 479–502.

¹¹⁷ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 1, fols. 3^r–5^v.

Quintodecimo, nullus motor unus numero simpliciter est actus perficiens et utens in uno tempore numero pluribus mobilibus numero, ut patet in natura et arte. Sed intellectus est unus simpliciter numero. Ergo non potest perficere et uti pluribus mobilibus numero.

Sextodecimo mirabilis arguit Albertus.¹¹⁸ “Si esset unus numero intellectus, qui est substantialis forma hominis, contingeret quod plures homines unam in numero haberent formam hominis, et non unam animalitatem, quoniam homo est animal ex sensitiva, homo ex intellectu. Et sic contingeret quod natura generalis individuaretur et differentia specifica maneret universalis non individuata et sic unum individuum esset compositum ex individuato secundum esse et non individuato.” Et haec ratio Alberti contra hos est firma demonstratio.

Septimodecimo, si intellectus constituit hominem in esse, tunc vel intellectus est divisibilis, vel homo est indivisibilis, quae sunt contra Averroem. Consequentiam probat Averroes 1. *De substantia orbis*,¹¹⁹ quoniam vel dimensio praecedit intellectum in materia vel sequitur. Si praecedit, ergo intellectus est divisibilis. Omnis enim forma recepta in subiecto | extenso et quanto est extensa et divisibilis. Si dimensio non recipitur ante intellectum, ergo cogitativa fuit indivisibilis recepta in materia indivisibili. Et sic homo esset quid indivisibile contra sensum. Dixit Ioannes Picus quod intellectus in hoc homine recipitur post dimensionem, licet non absolute.¹²⁰ Nec oportet ut dividatur, quoniam verbum Averrois non verificatur nisi in formis constitutis in esse per subiectum. Sed, pace sua, Averroes primo *De substantia orbis*¹²¹ dedit propter hoc animam coeli recipi prius in corpore coelesti quam dimensiones, et tamen anima coeli non est constituta et cetera.

Decimooctavo, non minus differunt plura membra alicuius hominis per proprias formas partiales quam individua humana inter se. Sed Averroes et Avicenna volunt hominem unum esse unum numero ab una forma ultima non obstante differentia specifica membrorum. Ergo omnes homines essent unus homo numero simpliciter, non obstante differentia partiali per cogitativas formas.

¹¹⁸ See Albertus Magnus 1968, lib. III, tract. 2, cap- 7, p. 187, lines 79–90 (with slight variants).

¹¹⁹ See above.

¹²⁰ Probably, *Conclusiones secundum Averroem*, 16, in Pico della Mirandola 1973, p. 34: “Dimensiones interminate sunt coeterne materie precedentes in ea quamlibet formam substantialem.”

¹²¹ See p. 350, lines 10–13.

Decimonono, si intellectus esset forma cogitativarum hominum, tunc possem tenere omnia corpora mundi differre proprijs differentijs partialibus, et constitui ab uno intellectu numero universali, qui est Deus. Et sic esset error Varronis quod Deus sit anima mundi.¹²²

Vigesimo, si una forma specifica perfecta potest recipere alteram in esse, tunc elementa non deberent frangi in misto in subiectis, ut deducit Averroes 3. *Coeli* commento 67.¹²³ Consequentia tenet, quoniam dicerem plures formas recipi ab invicem non esse remotum.

Vigesimoprimo, si intellectus reciperetur in materia et cogitativa, ut isti volunt, tunc intellectus haberet duo subiecta. Consequens est contra Averroem in 1. *De substantia orbis*,¹²⁴ ubi inquit, unam formam habere plus uno subiecto est impossibile. Consequentia patet, quoniam intellectus reciperetur in cogitativa et materia. Nec valet fugere quod non est inconveniens habere duo subiecta quorum unum sit mediatum, alterum immediatum; quoniam tunc nihil haberet contra antiquos et Avicennam. Dicerem enim materiam habere formam propriam, et tamen recipere alias formas. Nec inconvenit unam formam recipi in forma illa propria materiae immediate, et in materia mediate, sicut dicis. Quoniam unam formam habere duo subiecta, unum immediate, alterum mediate nihil prohibet, ut obijcis.

Vigesimosecundo, arguitur, tunc intellectus esset accidens quoniam omne adveniens enti in actu specifico et ultimato est accidens; 1. *Physicorum* commento 69.¹²⁵ et 2. *De anima* commento 4.¹²⁶ Sed intellectus advenit composito ex cogitativa et materia, quod est in actu specifico secundum hos. Ergo intellectus est accidens. Conclusio falsa et non maior, ergo minor et sic positio falsa.

Vigesimotertio, tunc nulla esset via probandi materiam primam esse puram potentiam in genere substantiae, contra totam philosophiam. Consequentiam probo, quoniam tota via sustentatur in hanc propositionem. Nullum ens in actu recipit formam substantialem et hanc accipit Aristoteles in *Perigeneseos*, et in *Physica auscultatione*, et in *Divinis* et alibi. Cui addendo hanc minorem: materia recipit omnes formas substantiales. Concludunt philosophi: ergo materia non est ens in

¹²² See note 318 to book I, cap. 28. See also Nifo 1553, fol. 155^{vb}.

¹²³ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. III, t/c. 67, fols. 225^v–227^v.

¹²⁴ See p. 350.

¹²⁵ Averroes 1562–1574: IV, lib. I, t/c. 69, fols. 40^v–41^r.

¹²⁶ Averroes 1953, lib. II, t/c. 4, pp. 133–134.

actu. Ecce quomodo maior est tota vis argumenti. Si ergo cogitativa vel compositum ex materia et cogitativa recipit realiter intellectum ac formaliter, tunc ens in actu reciperet formam substantialem. Sed haec est maiori contradictoria. Ergo maior falsa. Et sic tolletur via illa, et possem substinere materiam esse actum vel ens in actu.

5

Vigesimoquarto, omne recipiens debet esse expoliatum a naturis rerum receptarum, tam in receptione reali quam spirituali, ut dicit Averroes 2. *De anima* commento 67.¹²⁷ Sed materia recipit omnes formas substantiales, ergo in recipiendo alteram formarum substantia-
lium debet esse expoliata ab omni. Ergo non recipit et intellectum per
cogitativam tanquam per rationem recipiendi receptivam.

10

Vigesimoquinto, arguitur: omnis forma posterior receptione in materia est terminus finalis priorum, adeo quod continet omnes priores virtualiter, sicut figura posterior continet omnes priores virtualiter, ut dicit Aristoteles 2. *De anima*.¹²⁸ Sed intellectus est forma ultima recep-
tione, ergo continet vegetativam, sensitivam et omnes alias virtutes, et
per consequens intellectus erit virtute vegetativa, sensitiva et intellec-
tiva. Ergo omnes superfluunt, et sic redibit positio omnium Latinorum
dicentium rationalem animam || esse potestate vegetativam et sensi-
tivam, et esse principium omnium operationum harum per se. Nec
potes dicere intellectum esse priorem, quoniam tunc esset imperfec-
tior; priora enim generatione sunt imperfectiora ut dicitur 9. *Divino-
rum*.¹²⁹

15

20

Vigesimosexto, omnis forma ultima est ultimus terminus genera-
tionis per se. Sed intellectus est forma ultima apud istos, quoniam ab
eo sumitur nomen et distinctio hominis. Ergo intellectus est ultimus
per se terminus generationis. Sed omnis terminus generationis con-
tinetur in potentia agentis et materiae, et per consequens extrahitur
de potentia materiae. Ergo intellectus extraheretur de potentia mate-
riae.

25

30

Vigesimoseptimo, si intellectus esset formaliter copulatus homini a principiis naturae, tunc phantasma non esset medium copulationis intellectus cum homine. Et sic totus labor Averrois in 3. *De anima* in declarando medium copulationis fuisset ociosus.¹³⁰

¹²⁷ Averroes 1953, lib. II, t/c. 67, pp. 230–234.

¹²⁸ Probably, *De anima*, II.2, 413a11–414b28.

¹²⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, IX.8, 1049b4–1051a3.

¹³⁰ See, in particular, Averroes 1953, III, t/c. 36.

Ex his et alijs dispersim meis argumentis potes iam colligere positionem hanc contradicere fundamentis Averrois expresse, et licet horum argumentorum quaedam videantur facilia solutu, quaedam non consumato in dictis Averrois facient forte probabilitatem.

Cap. 20. *In quo narratur altera positio*

5

Si vero rationales animae erunt tot quot corpora non quidem aeternae, sed ex Deo creatae, et in instanti creationis infusae, positio erit nostra quam post ponere volo. Quoniam hanc sustinere fovereque intendo, imo licet ad alterum membrum transire. Si igitur rationalis anima unica ponitur, vel dabit esse corporibus hominum, vel operari tantum. Si esse, sic positio erit Themistii et Theophrasti, Eudemij,¹³¹ Simpli-
cij, et multorum expositorum veterum. Inquit enim Themistius 1. *De anima* cap. 23.¹³² “Nam ea quae princeps est, et quae intellectus vocatur, forte potest abiuncta defendi, quae vim intelligendi animae immittat et influat, at reliquas naturas inhaerere, et quodammodo intexi corporibus, necesse est, si praestare vires, et actiones suas debent.” In tertio vero cap. 33.¹³³ assertive hoc inquit dicens. “Aut enim eandem rem non intelligunt praeceptor cum docet et discipulus cum docetur quod falsum esse nemo est qui nesciat; aut si eandem intelligunt idem ambobus actus est eoque substantia eadem.”

10

15

20

Et cap. 39.¹³⁴ inquit. “Ex his omnibus manifestum puto esse, non propter rationem sentire qui dicant Aristotelem et Theophrastum existimasse aliud esse intellectum patibilem et corruptibilem, quem illi communem vocant, et corpore non abiunctum, aliud totum id quod ex intellectu agente et intellectu potentiae componitur, quod et separatum a corpore, et incorruptibile, et ingenitum statuunt. Atque ita fieri ut partim duae naturae sint, partim una. Nam et id quod ex duabus facultatibus forma et materia conditur unum esse intelligimus.”

25

12 “Themistius”: correction of “Theo(phrastus)”.

¹³¹ Eudemus of Rhodos (ca. 370–300), collaborated with Aristotle, systematized his philosophical legacy and edited his works. His ideas are known only through Aristotle’s works.

¹³² Actually, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap 24, pp. 136.

¹³³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 33, p. 176.

¹³⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, pp. 177–178.

Et cap. 37.¹³⁵ in fine postquam Platonis verba induxit inquit. “Ex his abunde manifestum arbitror, manifestum factum Platonem ex his partibus quae pertinerent ad animam, solum intellectum immortalem putasse. Contra tum omnes affectus, tum rationem in affectibus constitutam mortalem, quam Aristoteles patibilem appellat.” 5

Et cap. 35.¹³⁶ inquit. “Videtur hoc loco Aristoteles, cum dicit communem, patibilem et corruptibilem intellectum accipere, nam intellectum potentiae nulla dubitatio est, quin impatibilem et separatum putaverit, et qui formas rerum posset concipere, et qui nihil esset actu, sed potentia, item qui cum corpore misceri non posset, et cui nullus usus corporei instrumenti esset,” et relinqua. Quod vero agens intellectus separatus sit non opus est ostendere, id enim constat. 10

Tum cap. 26. Tum 29. Tum 31. Tum 32. Tum 36. Tum 39.¹³⁷ omnibus enim his in locis id aperte reperies. Ex his omnibus colligere volo totam rationalem animam, quae ex intellectu potentiae et agente fit, esse a corpore semotam separatamque et procul a corpore et dispositione corporali. Cui si addatur haec minor, omnis forma separata a materia non est nisi una numero in tota specie, ut Themistius sumit, tum cap. 23 primi, tum 33.¹³⁸ tertii *De anima*, concluditur in figura prima rationalem animam esse unam numero cuius partes sunt intellectus agens et intellectus potentiae. Secundum igitur Themistium intellectus agens 20
unicus | est numero et intellectus potentiae unicus, et tota rationalis anima, quae his conficitur, unica numero, quae in tota sphaera humana principium est vivificandi ac intelligendi secundum modum declarandum. 25

Erunt ergo secundum Themistium tres intellectus in substantia, scilicet intellectus potentiae, intellectus agens, qui rationalem animam condunt. Est et intellectus patibilis seu corruptibilis quem Aristoteles et Theophrastus communem appellant, et hic quidem est id, ex quo et corpore animal fit humanum. Rationalis enim anima totum quoddam 30
est in se consistens, ut cap. 39.¹³⁹ autoritate Theophrasti dicit sub nomine intellectus agentis. Intellectus vero communis, qui vita est animalis humani, pars est alterius. Rationalis quidem anima simplex

¹³⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 37, pp. 177.

¹³⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 35, p. 176.

¹³⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26, 29, 31, 32, 36, 39, pp. 173–178.

¹³⁸ See p. 354, lines 13–20.

¹³⁹ See p. 354, lines 21–28.

ac in numero una tantum, intellectus quoque patibilis numeratus, quod sic Themistius ostendit ca. 37.¹⁴⁰ Porro intellectum communem mortalem dicit per quem homo est, qui ex anima et corpore consistit, in quo iracundiae et libidines sedent. Erit ergo intellectus patibilis ab anima rationali seu agente intellectu proveniens, sicut a sole illuminatio in medio et vultu imago in speculo, et hoc pacto verbum Themistii sonat cap. 27.¹⁴¹ “Restat igitur ut ab intellectu agente tantum essentia mea proficisci ac pendere dicatur, solus enim intellectus agens proprie et maxime censendus est forma” et cetera. Idem enim secundum eum rationalis anima et agens intellectus (ut alias ostendam) sola scilicet ratione secreti.

Erit ergo positio Themistij a positione Plotini hoc uno solo discrimine differens, quod Themistius numerationem intellectivum resecat, Plotinus pandit ac conatur defendere. Sed de generatione hominis et corruptione, et modo descensus et recessus animae ab animali humano nulla prorsus differentia. Erit etiam positio Themistii propinqua positioni Averrois in omnibus quidem, propter hoc quod Themistius rationalem animam animare sui praesentia formareque sui adhaerentia dicit, corrumpere autem ac dissipare corpus sui absentia ac recessu. Et sic rationalem animam non tantum principium operandi ponit hominum, sed essendi, hoc profecto pacto quo sol illuminandi principium et vultus imaginis in speculo ponitur. Quod Averroes, ut creationem evitet, detestatur prorsus, ut suo loco latius dicetur. Quid igitur Themistius et alij senserint patet his.

Cap. 21. *In quo inducitur positio
quorundam Latinorum de sententia Themistii*

Expositor in libro *De unitate intellectus*¹⁴² perverse Averroem Themistium intelligere dicit propter quod Themistius intellectum esse vitam et veram corporis animationem et formam, a qua species et differentia sumitur. Dicit et accepit per se verba capitis 26. et 27.¹⁴³ omnia quae hic

¹⁴⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 37, p. 177.

¹⁴¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 27, p. 174.

¹⁴² Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, cap. 5: “Patet etiam quod Averrois perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice perversorem.”

¹⁴³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26 and 27, pp. 173–174.

narrare esset superfluum, ubi constat aperte Themistius velle rationalem animam esse formam corporis humani, non per appropriationem, sed per veram inexistentialitatem ac animationem.

Amplius, et Theophrasti positionem esse hanc testatur expositor inducens verba Theophrasti, quae Themistius cap. 39.¹⁴⁴ recitat, ubi aperte colligit intellectum esse verum actum corporis ac formam eius. 5

Amplius, et quod intellectus agentes sint plures ostendit Themistius cap. 32,¹⁴⁵ dicens. “An primum quidem intellectum illuminantem credi unum oportet, illuminatos vero et subinde illuminantes multos, quemadmodum sol est unus, tamen lux quae de sole prodit et mittitur quasi abiungitur ab eo, et divellitur atque ita in multos obtutos distrahitur distribuiturque.” 10

Ex his sequitur quod intellectus agentes qui sunt simul illuminantes et illuminati, sunt plures, licet unus primus, qui forte Deus est. Et per consequens non unicum numero sentit Themistius intellectum. De intellectu vero speculativo, qui intellectus in habitu dicitur, quid Themistius senserit non praesentis sit pertractationis; differatur enim usque in aliud tempus. Haec igitur sunt verba Themistij quae adversus dicta inducuntur. 15

Cap. 22. *In quo consiliantur Themistii verba* 20

Sunt quidam praestantissimi viri ex Simplicij verbis in 3. *De anima*, accipientes in commento illius partis “de parte autem animae”¹⁴⁶ qui amicitiam ponunt in dictis Themistii hoc pacto, imaginantes ex intellectu communi et corpore animal confici humanum. Est enim intellectus communis forma corporis illius. 25

Uterius ex rationali anima et animali confici hominem dicunt. Erunt ¶ ergo homines plures ratione animalium humanorum, licet forma omnium una. Et sic ordo est quod intellectus communis forma est corporis humani, ex quo animal conficitur humanum. Rationalis vero, quae quandoque nomine agentis quandoque nomine intellectus potentiae dicitur, est forma animalis humani, ex quo et eo conficitur homo. 30

¹⁴⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, pp. 177–178.

¹⁴⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, p. 175.

¹⁴⁶ Simplicius 1564, III.

Et hoc Themistius sentit, ut dicunt, quando inquit.¹⁴⁷ “Restat igitur ut ab intellectu agente tantum essentia mea proficisci ac pendere dicatur, solus enim intellectus agens proprie et maxime censendus est forma.” Quod pro tanto dicit, quoniam intellectus communis est forma et materia. Forma quidem corporis humani, materia vero saltem partialis intellectus agentis, qui nullius amplius forma est. Quod declarare videtur dicens immo forma formarum, inferiora autem cetera—ut animal humanum supple—modo subiectorum loco, modo formarum habentur.

Hoc idem sentit Themistius cum inquit.¹⁴⁸ “Nos igitur utriusque intellectus copulati sumus. Si ergo ita habent omnia, quae ex actu et potentia conciliantur, ut in his aliud sit ipsa res, aliud essentia, sequitur, ut aliud ego et aliud essentia mea, ita ut ego sim is, qui ex actu et potestate, idest agente et animali humano, constituor, essentia mea sit solus actus tantum.” Ecce quomodo differentiam ponit inter hominem et animal humanum, dicens constitutum ex rationali animali et intellectu agente, et rationale animal ex corpore et animatione, et sic potest poni amicitia dictorum eius.

Et hic quidem concordandi modus subtilis est, et Simplicius fuit author, et eius positio fuit haec tantum. Ego vero non reputo Simplicium cum Themistio sentire, ut prae habito capite pluribus locis monstravi. Ideo consiliandi modus alter est, qui fere patet. Themistius enim non negavit intellectum dare esse nobis, et per consequens nos esse quoque modo intellectum, ut dicit. Sed istud dare esse est aequivoce, alio enim pacto dat esse lumen medio et alio sol. Est enim lumen tantumquam actus et perfectio ac pars illuminati, sol vero procul ab eo sua tantum praesentia forma et illuminans. Et sic Themistius intelligit, et hoc pacto separatum ipsum non ponit. Quot enim modis dicitur dare esse, tot per oppositum dicitur separatum. Et sic concedi potest intellectum uno modo esse coniunctum corpori et altero modo separatum. Sed quid Themistius dicat illuminatos subinde illuminantes quomodo multos posterius in alijs locis dicam. Et id dictum potius contra eum facit quam contra nos; differatur ergo usque in aliud tempus. Quae quidem igitur sit positio Themistij patet.

16 “humanum”: correction of “hominem”.

¹⁴⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 27, p. 174.

¹⁴⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 28, p. 174.

Cap. 23. *In quo positio Averrois inducitur*

Non decebat positionem Themistij confirmare, quoniam eadem argumenta quae positionem Averrois firmant, illam Themistii probant. Cum utriusque una tantum sit vis, parvo discrimine differens, ut diximus. Quia declaratum est rationales animas, quas Peripatetici intellectus vocant, de se absolutas ac a materia solutas esse. 5

Amplius, ipsas non esse multas secundum speciem, nec multas secundum numerum. Ergo relinquitur positio Averrois quod rationalis anima una tantum sit omnium numero. Et quoniam declaratum est ac declarabitur rationalem hanc unam nos vivificare ac nos fovere, et sci- 10 mus quod per ipsam intelligimus, declaratum erit nobis attributam tanquam principium movens, et sicut ars instrumento, et motor mobili, et intelligentia orbi. Et quemadmodum una numero intelligentia sufficit pro totius hominum sphaerae gubernatione, sic et una rationalis anima totius hominum sphaerae sufficit esse principium intelligendi. Verum 15 intellectus, quibus sumus et numerati et isti ac operantes proprijs et signatis operationibus, corruptibiles sunt, ex potentia agentis et materia conducti, quos communes appellant Aristoteles et Theophrastus.

Ex intellectu igitur communi et corpore animal conficitur humanum ac orbis. Ex hoc orbe et intellectu fit unum, non quidem in esse sed 20 operatione, qualiter ex nauta et navi. Et hoc totum est homo intelligens et sapiens, disputans et operans propria hominis operatione. Cogitativa ergo seu communis intellectus forma est materiae, rationalis vero anima forma est orbis utens eo, eo profecto pacto quo nauta utitur navi, et faber cultello. Et quando ita est, quo pacto Averroes discrepet a Themistio, patet. Averroes enim cogitativam (quam Themistius | intel- 25 lectum patibilem vocat) non ex rationali effluere dicit, sed de potentia materiae et agentis. Themistius vero eam esse munus rationalis et imaginem eius probat. 32^r

Dicrepat etiam a Plotino. Plotinus enim rationales animas numerat 30 cum corporibus. Averroes eas densat ac ad atomam naturam inducit. Plotinus esse et animationem rationalem fovere dicit corpori animalis. Averroes id a patre et matre ostendit profluere, ut 12. *Metaphysicae* latius dicit.¹⁴⁹ Et sic positio huius his perspicua in unitate sit.

10 "nos": correction of "non". 11 "ipsam": correction of "ipsum". 18 "communes": correction of "communis".

¹⁴⁹ See Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 18, fols. 303^r–305^v.

Cap. 24. *In quo inducuntur omnia argumenta pro hac positione*

Non est iustum hominem condemnare absentem, nec bonum detestari nisi visa causa dicendi, ut Aristoteles inquit in 2. *De coelo et mundo*.¹⁵⁰ Ideo inducere argumenta pro hac positione meliora quae possunt bonum est. Et ulterius declarabimus hanc positionem tantum quantum possibile est. Deinde ostendemus, quantum a veritate se cedit.¹⁵¹ Themistius arguit in 3. cap. 32.¹⁵² fundans argumentum in verbo Platonis qui sic dicit. “Nisi hominibus communia essent multa, sed proprium quod aut perspicuum et impromiscuum contineretur in singulis, non esset admodum facile ostendere et significare alteri voluntatem suam.” Super quibus arguit Themistius quod nisi unus numero sit intellectus in omnibus, disciplinae in discipulum transfundi non possent, cum enim eadem sint, quae tradendis his et qui docet et qui addisci considerat. Quia neque hic docere neque ille addiscere unquam possent, nisi ab utroque eadem commentatio tractaretur. Perspicuum est eundem esse intellectum preceptoris et discipuli oportere. Quando quidem essentia intellectus idem esse quod actus ipse, describatur.

Supponit ergo Themistius quod essentia intellectus sit idem quod actus, vel simpliciter vel secundum quid, ut alias dicam. Tum arguit, idem numero est actus intelligendi preceptoris et discipuli. Sed actus intelligendi est intellectus secundum quid vel simpliciter. Ergo idem numero est intellectus utriusque vel simpliciter vel secundum quid. Confirmat hoc signo dicens atque hoc fortasse causa est, quamobrem ad solos homines pertineat docere et discere vicissim alloquiorum et sermonum intelligentium habere. Hoc ergo animalibus non potest contingere, quia in his constitutio animarum et partitio contumax ineptaque est, ut intellectum potentiae possint recipere qui ab intellectu agente perficiatur.

Rursum, arguit ibidem dicens.¹⁵³ “Unde enim communes illae animi prenotiones conceptionesque omnibus prehabentur, unde ingenita illa impressaque omnium mentibus primorum notitia constituisset. Nam duce nulla ratione nulla doctrina, est ergo argumentum eadem numero principia sunt omnibus per naturam nota, ergo haec eget eodem

¹⁵⁰ Untraced in this work. The rule is now known as extracted from canon law.

¹⁵¹ The arguments presented here are confuted in ch. 32.

¹⁵² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, p. 175.

¹⁵³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, p. 176.

numero subiecto et eodem numero declaratore. Ergo rationalis anima cum constituatur ex subiecto illorum et declaratore, erit una numero omnibus.” Haec igitur sunt argumenta Themistij.

Amplius, arguit Averroes, si rationalis anima seu intellectus numeratur, continget nobis ponere quod prima perfectio est haec intentio, scilicet indivisibilis in materia numerata per numerationem individuum, hominis et generabilis et corruptibilis. Cuius oppositum declaratum est ex demonstratione Aristotelis quod non est aliquid hoc neque corpus neque virtus in corpore. Quae ratio sic declaratur a Ioanne in 3. *De anima* libro:¹⁵⁴ omnis forma substantialis quae est multiplicata numeraliter, est perfectio inhaerens materiae et extensa extensione materia. Multitudo enim numeralis individuum substantiae sub eadem specie non est nisi per materiam divisam, ut Averroes inquit 7. *Metaphysicae* commento 28.¹⁵⁵ et Themistius ca. 23.¹⁵⁶ et est communis prenotio omnium philosophorum. Oportet ergo quod omnis forma substantialis quae multiplicatur numeraliter manens eadem secundum speciem, inhaeret materiae divisae, et per consequens extenditur secundum eius extensionem.

Aliter, ego consuevi rationem Averrois inducere et primo accipere quod omnibus, ut Themistius dicit, commune et preconceptio est, quod individua eiusdem speciei non sint numerata nisi per materiam. Quae prenotio est omnibus communis; nec Plato, nec Pythagoras istud negant, testante Aristoteles 1. *Metaphysicorum*.¹⁵⁷ Inquit enim mathematica esse differentia a sensibilibus et ab ideis; a sensibilibus quidem quia sempiterna sunt et immobilia, a speciebus vero eo quod haec quidem multa similia sunt. Species autem ipsum unum unaquaeque solum. || Ubi expositor inquit.¹⁵⁸ “Differunt vero mathematica a speciebus, quia in mathematicis inveniuntur differentiae secundum numerum, similia secundum speciem. Hoc autem in speciebus non accidit. Nam cum in specie separata nihil aliud sit nisi natura speciei, non potest esse singularis species nisi una. Licet enim alia sit species, idest idea hominis, alia asini, tamen species hominis non est nisi una, nec species asini.” Ecce quomodo Plato et Pythagoras qui ponunt ideas, dicunt quamlibet idearum una numero esse in specie, nec ponunt ideas

¹⁵⁴ Jandun 1587, III, q. 7.

¹⁵⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 28, fols. 177^r–178^v.

¹⁵⁶ See p. 354.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, I.6, 987b14–18.

¹⁵⁸ Thomas Aquinas 1964, I, lectio 10, 157, pp. 46–47.

plures numero specie similes. Et hoc quia privantur causis individuum scilicet materia. Est ergo propositio haec omnibus philosophis communis, ut apertius in 2. libro¹⁵⁹ dicam.

Amplius, et secundo accepi quod rationalis animae esse simpliciter et esse individuale ac materiale eius sint idem secundum rem et in subiecto. Differunt tantum ratione et modo. Hoc idem declarabam, quoniam si esse simpliciter rationalis animae esset secundum rem diversum ab eius esse in materia, ergo rationalis anima esset per se subsistens, et sic una per se, licet accidentaliter multa. His habitis arguebam, si rationalis anima est numerata, ergo in esse individuali dependet a materia, quoniam causatum dependet a causa. Individuum enim secundum quod individuum causatum est a materia, et ideo dependet a materia. Sed ut secunda dicit assumptio esse materiale rationalis animae et esse simpliciter sunt unum et idem penitus secundum rem. Ergo, quemadmodum rationalis anima habet esse a materia materiale et individuum, ita et simpliciter esse, cum id esse sit alterum esse omnino et penitus. Quo fit ut rationalis anima sit generabilis et corruptibilis, quod sic componi potest. Omnis forma in esse suo simpliciter dependens a materia est generabilis et corruptibilis. Sed rationalis, ut convictum est, in esse suo dependet a materia tam simpliciter quam secundum quid. Ergo erit generabilis et corruptibilis quod destructum est superiori tractatu, et sic ratio Averrois solita erat a me declarari, et non sicut Ioannes¹⁶⁰ inquit.

Item, si rationales animae erunt numeratae, aut per se ipsas aut per corpora. Non per corpora, quoniam forma, quae subsistit naturaliter antequam uniatu corpori, non individuatur corporis individuatione. Sed rationalis anima prius saltem natura subsistit quam corpori uniatu, quoniam ut sic est terminus creationis, et omnis terminus creationis prior est quocunque termino generationis. Ergo rationales animae non erunt numeratae numeratione corporum, nec per suas essentias. Quoniam tunc differentia intellectus ab altero erit specifica; quoniam omnia differentia essentia tanquam ratione differendi specie distinguuntur. Ergo rationales animae specie distinguuntur, quod est remotum aliis locis.

13–14 “rationalis”: correction of “rationales”.

¹⁵⁹ Book VI is meant.

¹⁶⁰ That is, John of Jandun.

Praeterea, arguit Averroes, si intellectus esset numeratus secundum numerationem corporum, tunc esset aliquid in potentia intellectum solum, et tunc a quo fiet actu intellectum quaero. Vel a seipso, et sic idem esset movens et motum diversorum generum. Vel ab altero quod fingi non potest. Adhuc, si intellectiva anima esset numerata per corpora, ergo esset hoc aliquid et individua essentialiter. Et si sic omnia recepta in ea essent hoc aliquid et individuum. Et sic reciperet particulariter et signate ut sensus, quae omnia sunt impossibilia. 5

Rursum, si intellectus essent numerati in diversis hominibus, tunc in rebus intellectis esset iter infinitum. Quoniam intellecta mea a tuis numero discreta sunt et congruunt, specie ergo contingit abstrahere unam formam ab eis. Adhuc, cum intellectus possit abstrahere omne commune ab omni posteriori, et tunc iterum id abstractum erit numero diversum a tuo et a meo et conveniens specie. Et sic ut prius abstrahetur quidditas et sic iterabitur ad infinitum. 10 15

Iterum, si intellectus esset numeratus, tunc esset in materia diversa per diversam dispositionem. Tunc sic, idem est principium essendi et agendi vel patiendi, sed principium saltem dispositivum essendi intellectus in corpore est dispositio materialis. Ergo saltem dum est in corpore, secundum exigentiam illius dispositionis operabitur, et sic cum illa dispositio sit certi generis, intellectus non nisi certum genus entium cognosceret. Cuius contrarium Aristoteles accepit: quod intellectus possibilis omnia est fieri, agens omnia facere.¹⁶¹ 20

Adhuc Averroes arguit in libro *Destructio destructionum* disputatione prima in solutione dubii 7.¹⁶² et inquit, rursum impossibile est apud omnes philosophos invenire aliquod infinitum in actu, sive sit corporeum sive incorporeum. Et nullus sapientium potest intelligere talia nisi vitet differentiam inter situata et indissituata, nisi Avicenna. Maxime quia sequeretur ex hoc error quod infinitum reciperet magis et minus et totum esset simul parti. Et haec ratio maxime tenet apud Aristotelem mundum esse aeternum a parte post et rationales animas remanere diversas. Et per hoc apparet qualiter mendax fuit novus expositor cum dixit hoc argumentum non esse excitatum, nec ab Aristotele nec ab Averroi propter quod Aristoteles imponit contradictionem. Ecce quomodo Averroes fecit ipsum ad verbum. 25 30 35

¹⁶¹ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a14–15.

¹⁶² Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 7, f. 8^v.

Amplius, rationalis anima est super tempus, ut Proclus testatur et author *De causis*.¹⁶³ Sed tempus potest esse in omnibus rebus temporalibus unum numero. Ergo rationalis anima, cum sit virtuosior et abstractior, potest esse in omnibus hominibus.

Item, nulla forma actu intellecta est numerata propter corpora et materias. Sed intellectus Sortis et Platonis sunt intellecta actu, cum intelligant essentias suas reflectendo, ut Aristoteles dicit. Ergo non sunt numerati per numerum corporum.

Ultima ratio, si intellectus esset numeratus, tunc scientia esset qualitas activa.¹⁶⁴ Consequens est impossibile, ideo et intellectus erit unus numero, et haec quidem ratio est Themistii originaliter.

Cap. 25. *In quo inducuntur quaestiones contra Averroem*

Inducuntur quaestiones adversus Averroem, quas ego saepe saepius consuevi apponere, ut igitur videatur eius positio tantum quantum potest. Primo inducam quaestiones et ex solutionibus earum declarabitur plus Averrois positio. Postmodum inducemus alibi demonstrationes firmas contra eum.

Erit ergo prima ambiguitas, quoniam omne individuum unum numero est hoc. Si igitur rationalis anima est una numero omnium, ergo erit hoc individuum. Et si sic, ergo erit in materia, et per consequens generabilis ac corruptibilis. Maior patet, quoniam omne unum numero est unum de numero, ergo omne unum numero est hoc individuum. Et imo dicit Averroes 1. *Metaphysicae* commento 4.¹⁶⁵ Causa enim iterationis eorundem numerorum est iteratio unius numeralis, et unum quod est immateriale, non iteratur secundum individuum.

Amplius, vel est rationalis anima una numero et individua privatione, vel positione. Si privatione, tunc erit materia prima quod Averroes refellit in 3. *De anima* magna digressionem¹⁶⁶ et alibi. Si positione, ergo erit forma materialis, ut Averroes dicit 12. *Metaphysicae* commento 14.¹⁶⁷

¹⁶³ See prop. II, in Thomas Aquinas 1955, p. 14.

¹⁶⁴ See book II, cap. 2.

¹⁶⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 4, fols. 6^v–7^r.

¹⁶⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 387–388, 399, and 409.

¹⁶⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 14, fols. 299^v–301^v.

Rursum, Averroes 1. *Metaphysicae* commento 31.¹⁶⁸ inquit unum enim numero non invenitur in pluribus. Sed rationalis anima est in pluribus apud omnes. Ergo non est una numero.

Altera quaestio est Averrois, quoniam eo dato sequitur quod tu intelligeres per intelligere meum, et ego per tuum. Et tu esses per esse meum, et ego per tuum, et alia enumerata in tertio *De anima*.¹⁶⁹ 5

Rursum, sequeretur quod una et eadem forma simpliciter suscipiat duos actus oppositos, et numero et specie diversos, adeo quod uni duo contraria essent vera. Et sic duae opiniones oppositae essent in eodem, quod Aristoteles displicet quarto *Sapientiae*.¹⁷⁰ Et maxime, cum Averroes dicat 12. *Metaphysicae* commento 18.¹⁷¹ quod impossibile est a primo principio provenire effectus contrarios immediate. Ergo multo minus possunt recipi in uno numero subiecto. 10

Tertia quaestio declaratum est in naturali philosophia quod corporum, quorum prima perfectio est una numero in specie et substantia separata non potest esse plus uno in specie. Ergo cum hominis prima perfectio sit una numero, ergo erit et unus numero homo tantum. 15

Multas alias quaestiones tangit Ioannes¹⁷² quas in sustentatione huius positionis recte persolvit, et tu vide eas. Post haec alij viri magni arguunt, compositum non est hoc diversum ab altero, nisi per formam individualement divisam a forma alterius compositi eiusdem speciei. Cum igitur hominis forma et perfectio sit intellectus, non erit hic diversus ab altero nisi discrimine intellectus. 20

Rursum, si intellectus non numeratur hominum numeratione, sequitur quod aliquod erit individuum ex genere et non ex differentia. Ita quod erit Sortes a Platone alter diversus, et non erit Sortes homo individuatus di||versus a Platone. Consequentia perspicua est, quia si differentia animalis est rationale et intellectus unus omnium, ut dicis, tunc sequitur, ut genus in hoc homine individuatur sit aliud numero, et differentia non est individuata. 25 30

¹⁶⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 31, fol. 20^v.

¹⁶⁹ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 392.

¹⁷⁰ Aristotle disusses his view of the principle of non-contradiction in *Metaphysica*, IV.3–6.

¹⁷¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 18, fols. 303^r–305^v.

¹⁷² Probably, Jandun 1587, III, q. 7.

Cap. 26. *In quo persolvuntur
hae quaestiones adversus Averroem*

Nolo ut quispiam credat vos impugnare positiones Averrois his argumentis, cum haec divulgata sint omnibus quam palam. Habemus enim argumenta adversus hunc demonstrativa. Et ideo oportet primo ostendere argumenta haec nihil facere contra eum, quo fit ut melius errorem hunc pessimum removeamus a mentibus hominum posteriori capite. Ut igitur videatur quo pacto Averroes rationalem animam seu virtutem rationalem posuerit unam a multis et a nobis, differentia magna fit inter intellectum et animam. Sunt enim hominum animae plures, intellectus unus numero. 5 10

Hoc autem declaratur per simile. Quando enim forma hominis, quae est quidditas communis Sorti et Platoni et alijs, a mente separatur a natura materiae et ab appendicijs materialibus, proculdubio est una numero et una specie. Secundum enim quod est abstracta a materia et conditionibus materiae, removetur a causis facientibus eam multam. Et cum removetur a multitudine fit una. Ergo relinquitur una numero privatione causarum facientium eam diversam numero, quemadmodum natura aeterna fit aeterna privatione causarum facientium eam corruptibilem. Et haec dicit Averroes 1. *Metaphysicae* commento 40.¹⁷³ “Intellectum enim animalis non invenitur plus uno.” Est vero una specie, quoniam non est abstracta essentialiter et per se ab individuis materialibus, sed per mentem. Et inde fit ut actu participetur a multis. Etsi in mente sit unum numero intellectum, in re vero plures est secundum subiecta. 15 20 25

Ergo si contingeret humanitatem, quae hominis est quidditas, separatam esse essentialiter ab individuis, et nullo modo eis communem nec ab eis abstractam, proculdubio solum et simpliciter esset una numero per essentiam. Et sic Plato ponit ideam hominis unam numero per essentiam, quoniam eam essentialiter ponit separatam ab individuis. Tunc ex hoc perspicue apud istius mentem relinquitur, quo pacto intellectus unus est numero omnibus. Non enim sicut quidditas hominis, scilicet humanitatis, ut mens aufert eam a materiis, sed eo pacto si quidditas esset essentialiter sine materia, sicut Plato posuit. Et sic est una numero simpliciter. 30 35

¹⁷³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 40, fol. 23^r.

Quod vero intellectus sit essentialiter separatus Averroes confirmat ex hoc. Quoniam est actu intellectum cum ad intellectionem sui mens non auferat universale ab intellectibus, sed ipse se intelligit absque eo quod mens aliqua abstrahat eum.¹⁷⁴ Et quia intellectus est separatus essentialiter et intellectum actu quippiam a se proculdubio apud ipsum est sua species, et sic unum numero hoc pacto coincidit cum uno in specie. Intellectus enim apud eum unus est numero, sed non ita unum numero, ut distinguitur contra speciem. Immo natura intellectus tametsi ponatur una numero, tamen illa natura est species. Sed quia est abstracta per essentiam, ideo est species simpliciter atoma ac incommunicabilis. Et ideo recte dicunt Latini, quod accidit speciei priori de pluribus, quoniam species inquantum species non predicatur nisi prout est in pluribus. Est vero in pluribus prout numeratur per materias. Si igitur est aliqua natura essentialiter abstracta a materia, illa erit simpliciter individua et species sua tamen atoma nullis communis.

Ex his sequitur apud ipsum quod intellectus nec est unus numero individuo nec plures numero, quemadmodum lapis nec caecus est nec videns. Quoniam non habet naturam natam disponi aliquo eorum, sic intellectus, cum non sit de natura eorum quorum est habere numerum et individuum aliquod, nec proprie unus est numero nec plures numero. Si enim forma liberata a materia est ipsa sua species, et non habens suam speciem, et si ista species non est quid individuatum, nec forma liberata a materia. Quia si esset quidpiam individuatum, non esset sua species sed habens eam. Cum igitur non sit unus numero individuum, erit perfecto unum quidpiam sicut una species. Et sic nec unum numero individuum, nec plura numero individua proprie intellectus est.

Sed obijciat sophista species una numero species est, et plura numero individua. Intellectus est unus numero specie. Ergo intellectus est plures numero individua. Hoc non urget tametsi | intellectus non sit unus individuus numero, nec plura individua numero, quoniam non est individuum. Est tamen una numero natura in specie differens in hoc a natura speciei abstracta per mentem, quod illa est una numero species. Est tamen plures individuo quia actu est in illis secundum esse. Et ideo si daretur natura communis, quae secundum essentiam non est

10 “abstracta”: correction of “abstractata”.

¹⁷⁴ See Averroes 1953, III, t/c. 4, pp. 384–385.

in materia ista, non est una numero individua sed bene una numero natura in specie, communis tamen secundum se. Et hoc pacto apud Averroem est intellectus. Quo igitur pacto intellectus sit unus numero colligere liquet ex his.

Sed quia dictum est intellectum esse unum numero in specie intellectus et non individuum unum numero. Est enim rationalis anima una numero, tametsi hoc superiori tractatu¹⁷⁵ sit dictum. Nunc—ut proposito deservit—posset dici quod quemadmodum columna¹⁷⁶ simpliciter et in substantia est una numero ac plures denominatione, diversis scilicet habitudinibus ad diversa animalia, nulla illarum accidente ei sed animalibus, ita intellectus dicitur anima habitudine, scilicet accidente corpori. Differt ergo intellectus ab anima, quoniam intellectus a corpori solvitur ac procul a materia est. Anima tametsi a corpore secundum esse solvatur, quia dicitur anima ab animando, respectum intelligit ad corpus, verum respectus ille non accidit intellectui, sed corpori. Quemadmodum Deus dicitur agens respectu accidente in re acta, et columna dextra dextreitate accidente animali, sic intellectus dicitur anima animatione accidente in corpore. Et quoniam diversa sunt corpora numero quibus intellectus potest continuari secundum intelligere, ideo et habitudines animationum sunt diverse. Et sic dici possunt plures animae, unus tamen intellectus. Et hoc Averroes dicit in libro *Destructio destructionum* disputatione 1. in sol. 23. et 8.¹⁷⁷ Et ex hoc exposui tractatu habito cap. 14.¹⁷⁸ et tu vide. Quo igitur pacto intellectus unus et quo animae plures apud Averroem his patet.

Tunc ad primam quaestionem dicimus apud ipsum quod intellectus nec est unus numero individuus intellectus, nec plures numero, sed bene unus numero intellectus, quod coincidit cum una numero specie. Et cum dicitur quod est unus de numero, concedo de numero in idem incidentium cum specie. Non enim intellectus est unus sicut Sortes et Plato, sed sicut natura humana abstracta est una numero.

Ad aliud eiusdem quaestionem dicendum quod est una numero natura positione, non tamen una numero individua nec plura numero individua, cum non sit quidpiam individuum. Et sic non sequitur quod sit materia aut individuum compositum.

¹⁷⁵ Book II.

¹⁷⁶ Nifo borrows the famous metaphor of the column from Averroes' commentary on Aristotle's *Physics*; cf. Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v.

¹⁷⁷ Averroes-Nifo 1497, disp. 1, solutiones 23 and 8, on fols. 23^r and 9^v, respectively.

¹⁷⁸ See book II, cap. 14.

Ad tertium eiusdem dicendum quod Averroes loquitur de uno numero individuo, et non de una numero specie. Vel si intelligitur simpliciter debet intelligi non invenitur in pluribus oppositis suae unitati, nam unum numero individuum non invenitur pluribus numero naturis.

5

Ad secundam quaestionem Sugerius, vir gravis sectae Averroisticae fautor aetate expositoris discipulus Alberti,¹⁷⁹ persolvit in suo *De intellectu* tractatu. Et imaginatur quod intellectus est aeternus, et natura humana est aeterna, et quod intellectus non est forma Sortis aut Platonis nisi per copulationem intentionum imaginatarum secundum Averroem. Sed est primo et per se forma et actus naturae humanae, et per accidens actus et perfectio secundum postremam perfectionem Sortis et Platonis et aliorum. Et sic intellectus erit prima perfectio hominis, et actus secundum primam perfectionem hominis, aliorum vero, scilicet Sortis et Platonis, actus secundum postremam et ultimam perfectionem. Et quia postremae perfectiones sunt numeratae, ideo non sequitur quod ego intelligam per tuum et tu per meum intelligere.

10

15

Sed pace tanti viri haec videtur responsio contra Averroem, quem tamen magnificat. Et contra ipsum Averroem, quidem quoniam naturae humanae nihil respondet secundum Averroem nisi actu individuum, potentia vero universale, ut ipsemet inquit. Igitur intellectus est prima perfectio singularium actu, potentia vero universalium. Et sic erit individuum actu et numeratus, cuius oppositum dicit Averroes.

20

Amplius, si postrema perfectio est numerata, ut dicit, ergo erunt plures et individuae perfectiones postremae, ergo licet abstrahere adhuc unam quidditatem communem, et sic ibitur in infinitum, ut Averroes arguit¹⁸⁰ et ipse dicit Ioannes.¹⁸¹ Averroes diceret quod intellectio una numero est in omnibus uno modo et plures altero modo. Est quidem una, quoniam id quod homo intelligit, scilicet intellectum, est unum. Est vero plures per accidens, ratione intentionum imaginatarum cum quibus res intellecta coincidit, verbi gratia, intellectum lapidis in me et in te. Est unum in se, sed quoniam diversa individua colligata ad diversos homines continentur, pro tanto diversatur et immo intelligere meum non est tuum, et stat te intelligere et me non intelligente.

25

30

35

¹⁷⁹ For Siger's 'lost' works, see Introduction, section 5.

¹⁸⁰ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 411.

¹⁸¹ Jandun 1587, III, q. 7, col. 259.

Ad secundum eiusdem quaestionis dicit quidam vir quod non in-
convenit quod oppositiones diversae suscipiantur in uno numero,
quando idest unum numero in specie. Quae enim divelluntur in infi-
mis, colliguntur in supremis. Quemadmodum Deus tametsi sit unus
numero, quoniam tantum valet Deus quantum infiniti dii si essent, pro- 5
culdubio potest immediate in oppositos et desperatos effectus. Aristo-
teles autem reputat impossibile opiniones oppositas esse in intellectu
prout uni tantum est continuus. Vel dicendum, ut posterius tangetur,
consequentiam esse declinandam, quoniam opinio ex propositionibus
et syllogismis editur. Sed intellectus in se propositiones nec syllogismos 10
intuetur, tantum enim simplicia conspicit, circa quae non est error. At
vero diversi homines habent diversas opiniones, quae non sunt in intel-
lectu, nisi tanquam in radice, et universaliter pro quanto scilicet in eo
sunt. Simplicia intellecta, quae cogitativa potest male vel bene compo-
nere, quo intellectus applicabitur, quandoque secundum falsam opi- 15
nionem, quandoque secundum veram.

Ad tertiam eiusdem dicit Suggestus quod maior est vera respectu
corporis cuius primo et per se est prima perfectio. Modo intellectus
est prima perfectio hominis primo et per se. Et ideo natura hominis
est una numero natura respectu corporum, quorum est postrema per- 20
fectio non oportet. Vel dicas maiorem esse veram, quando ad primam
perfectionem sequitur corpus secundum esse, qualiter est in orbibus et
non in omnibus. Orbis enim cum esse suum consistat in moveri, immo
unus numero est sicut motor, sed esse hominis non consistit in intelli-
gere. 25

Et per hoc solvitur quaestio altera, quoniam intellectus non est
forma hominis secundum primam perfectionem, sed secundam. Sed
homo est homo secundum primam perfectionem per cogitativam apud
Averroem, secundum Themistium et Theophrastum per intellectum
communem. Et ille est numeratus secundum individua. 30

Ad ultimam patet solutio. Supponit enim argumentum hominem
esse hominem per intellectum, quod Averroes non concedit nisi secun-
dum postremam perfectionem, secundum primam est, ut dictum est.
Haec sunt quae possunt dici in sustentatione huius positionis.

Cap. 27. *In quo destruitur positio Averrois*

35

Sed nescio profecto quid est quod movit Averroem, Themistium et alios
istum errorem pessimum asseverare. Aristotelis enim autoritas non,

argumentorum firmitas minime, famositas opinantium nec, experientia nequaquam. Quod quidem Aristotelis auctoritas non, facile ex hoc perspicitur petendo an Aristoteles totam animae naturam ac essentiam et opera scivit. Si respondebunt eum scivisse, interrogabimus de novo, cur non aperte id dixit, sicut alia multa de quibus nulla est dubitatio. Si respondebunt Aristotelem non extimare se illam scire, interrogabo rursum quae tandem hominum istorum amentia sit velle ex eius mente, quid sit invenire eius quod ipsum haec nescisse extiment.

Deinde dici potest quod propheta in excessu mentis dixit: “Omnis homo mendax.”¹⁸² Si igitur hoc verum est in omnibus hominibus multo magis de Graecis, quorum peculiare atque domesticum vitium est mentiri, quemadmodum poeta inquit: “et crimine ab uno disce omnes.”¹⁸³ Et sapientissimus Paulus, Cretenses semper mendaces et cetera.¹⁸⁴

Quod autem non argumentorum firmitas hoc profecto declarabitur, quando illa persolvemus. Stultum est enim ac verecundum philosopho destruere leges, in quibus bonum moris maxime laudatur, argumentis quae parum exercitus in naturali philosophia absolveret.

Quod nec famositas opinantium patet. Famosum est enim per omnes leges et omnes homines cuiusvis sectae rationales animas plurificatas esse. Et quod est famosum omnibus videtur esse consequens naturam. Natura enim in hoc ab arte discrepat quod in omnibus est uno modo et ars in omnibus vel pluribus. Et quod est a natura impossibile, est ut sit falsum et remotum, cum natura et Deus semper faciant quod melius. Est etiam apud sapientiores hoc maxime approbatum, quemadmodum Ioannes dicit.¹⁸⁵ “Post haec vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat, erat autem turba illa animarum a corporibus exutarum.” Hoc et Augustinus contra Foelicianum¹⁸⁶ testatur. Idem Moses testis doctissimus, Paulus idem, Dionysius Ariopagita, Basilii, Damascenus, Gregorius Nicenus et omnes theologi nostri.

Amplius, id non dubitarunt Egyptii, Gymnosophistae, Druidae, Assyrii, Galli, Magi, quorum caput fuit Zoroastres, Babylonij, Caldei, Hebrei ac magna pars Graecorum. Item id et Pythagorici, Pythagoras

¹⁸² *Psalmus* 116:11.

¹⁸³ Virgilius, *Aeneis*, II, 65–66.

¹⁸⁴ *Ad Titum* 1:12.

¹⁸⁵ *Apocalypsis Iohannis* 7:9.

¹⁸⁶ Augustinus, *Contra Felicianum Arianum de fide Trinitatis*, in PL, 42, cols. 1157–1170, now attributed to Vigilius Tapsensis.

enim, ut Hermippus¹⁸⁷ refert, plurima de mosaica lege in suam philosophiam transtulit. Praeterea et omnes Platonici (quicquid dicat Themistius), ut Ammonius, Origenes, Herennius, Plotinus, Porphyrius, Calcidius, Proclus, Iamblicus Siria.¹⁸⁸ Et omnes alii, unde et Numenius refert non aliud esse Platonem quam atticum Mosem.¹⁸⁹ Post haec et magna pars Arabum, ut Avicenna, Algazel, Constabel, Aven- 5
 masar,¹⁹⁰ Avenatan,¹⁹¹ et alii multi qui positionem hanc fictionem et vetularum parabolam dicunt. Taceo autem Latinos, quoniam manifesti sunt et precipui, quales sunt Lynconiensis Grossatesta in libro *De luce et lumine*,¹⁹² Boethius vir gravis, Albertus, Thomas, Aegidius 10
 et alii fere infiniti qui argumentis efficacibus contra positionem hanc punant.

Quod denique neque experientia, id perfecto palam. Doctet enim et nos contrarium ipsa experientia, prima enim fuit illa mulieris ad Saul, cui mulier dixit “Deos vidi ascendentes de terra inter quos vir senex 15
 ascendit et ipse amictus est pallio. Quibus verbis percepit Saul eum senem Samuelem esse, ob quod faciem suam declinans adoravit” et cetera.¹⁹³ Et quo pacto salvari potes, bone vir, hanc mulieris evidentiam per unicum intellectum tuum.

Item, attende quae dominus dixit, cum inspexisset Manassis delicta, 20
 quia fecit Manasses rex Iuda abominationes istas pessimas super omnia, quae fecerunt Amorrei ante eum et peccare etiam fecit Iudam, in immundicis suis. “Propterea haec dicit dominus Israel, ecce ego inducam mala super Hierusalem et Iudam, ut quicumque audieret tinniant ambae aures eius. Extendam super Hierusalem funiculum 25
 Samariae et pondus domus Achab, et delebo Hierusalem sicut deleri solent tabulae, delens vertam et ducam crebrius stilum super faciem

¹⁸⁷ Hermippus of Smyrna (fl. 3rd century BC), Peripatetic biographer and follower of Callimachus, wrote a vast work on famous writers, philosophers and law-givers, which Plutarchus used. Fragments of his work are in Diogenes Laertius; however, the information about Pythagoras’ dependence upon Mosaic law is not in Diogenes’ biography.

¹⁸⁸ Nifo has borrowed from Ficino yet another time; see Ficino, *In Timaeum commentarium*, cap. 4, in Ficino 1576: II, p. 1439.

¹⁸⁹ In the introduction to his *Heptaplus*, Giovanni Pico della Mirandola attributed to Numenius the view that Plato was an ‘Attic Moses’.

¹⁹⁰ Alfarabi (870–950).

¹⁹¹ Abu’l-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haytham al-Basri al-Misri (965–1039), also known in Europe by the Latin names Alhacen, Alhazen, Avenatan or Avennathan.

¹⁹² Grosseteste, *De luce*, in Grosseteste 1912, pp. 51–59.

¹⁹³ I Samuhel 28:13–14.

eius. Dimittam vero reliquias hereditatis meae et tradam eas in manus inimicorum eius.”¹⁹⁴ Et alia multa proponit facere, dic mihi heu stolide potes, ne tu hanc experientiam invenire pro tua opinione. Et si invenies dabo pro te aurum.

Taceo autem alias quam plures et singulares, quas ille summus theologus Petrus Baroccus Pataviae urbis dignissimus antistes inquit in libro suo quem *De ratione bene moriendi*¹⁹⁵ inscripsit, quoniam superfluum puto. Id autem unum dicam experientias illas ita in fidei nostrae firmitatem adaugere, ut quilibet quivis homo assentire debeat. Potest ergo id recte enumerari de his. “Proposui in animo meo quaerere et investigare sapienter de omnibus quae sunt sub sole. Hanc occupationem pessimam dedit Deus filiis hominum, ut occuparentur in ea”¹⁹⁶ propter quod recte subdit. “In multa sapientia multa est indignatio, et qui addit scientiam addit et laborem.”¹⁹⁷

Amplius, et id recte facit ad istos, “mundum tradidit disputationi eorum, ut non inveniatur homo opus quod operatus est Deus ab initio”¹⁹⁸ usque ad finem ad “quid ergo necesse est homini maiora se quaerere, cum ignoret quid conducat sibi in vita sua, numero dierum peregrinationis suae.”¹⁹⁹

Taceant ergo hi qui dicunt verba Latinorum philosophiam non sapere, et positionem eorum esse et secundum philosophiam et secundum Aristotelis mentem. Immo videtur quod eorum positio nec philosophiam sapiat nec ordines et principia naturalia admittat, ut ostendam capite sequenti.

Cap. 28. *In quo inducuntur argumenta* 25
contra Averroem quaedam ex praeceptis philosophiae

Quod autem positio eorum philosophiam non sapiat, et potest certe sciri si ea quae in philosophia percipiuntur, reducantur ad memoriam. Fuit enim in philosophia morali id perspicuum preceptum ac sublime,

¹⁹⁴ IV *Regum* 21:12–14.

¹⁹⁵ A work by bishop Pietro Barozzi, who issued the 1489 enactment; see Introduction, section 3, and Barozzi 1591.

¹⁹⁶ *Ecclesiastes* 1:13.

¹⁹⁷ *Ecclesiastes* 1:18.

¹⁹⁸ *Ecclesiastes* 3:11.

¹⁹⁹ *Ecclesiastes* 7:1.

ut omnes Deum orent. Inquit enim Plato in *Timaeo*,²⁰⁰ omnes qui mentis quoquo modo compotes sunt in operis cuiuslibet vel magni vel parvi principio invocare Deum soleant et cetera.

Item et Porphyrius inquit, cum Deus nobis provideat ac res nostrae possint aliter se habere, certe pro rerumstrarum usu utiliter adoramus, videlicet si boni simus, sic enim utpote similes facti Deo propius coniungemur.²⁰¹ In qua quidem || coniunctione adorationis vis tota consistit, nempe cum Dei filii simus, sed ab eo quasi in exilio et carcere segregati, suppliciter adorare decet, quo hinc liberati revertamus ad patrem et reliquam.

Testatur autem et hoc Porphyrius, cum inquit compertum vero habemus excellentissimos quosque apud omnes gentes sapientia viros divinis potissimum votis incubuisse precipue Indorum Brachmanas, Persarum Magos, Graecorum Theologos, Caldeos autem et aliud quoddam adoravisse, ipsam enim superum virtutem appellantes Deum uno hoc nomine venerati sunt.²⁰²

Praeterea, Iamblicus Porphyrii discipulus, Proclusque Iamblici auditor, viri graves in Platonica secta non parum exercitati Deum orandum summis argumentis affirmarunt. Quibus magus Theodorus²⁰³ addit: si quis naturas rerum diligentius exploraverit inventurum non animas tantum atque mentes, sed quodammodo omnia excepto primo adorare atque vovere.

Amplius, cultum, honorem ac orationem etiam dijs exposuit Aristoteles esse exhibenda, ut in *Magnorum moralium* libris docuit.²⁰⁴ Unde et Plato *De legibus* libro²⁰⁵ dicit nisi divina providentia atque cognitione divinum cultum Dei religionemque susceperit, bruto homo erit miserior. Taceo Arabes inter quos Avicenna 10. tractatus suae *Sapientiae*²⁰⁶ cultum Dei utilitatemque illius in hoc mundo et futuro luculenter exposuit. Amplius, et Algazel, Constabel et alii praecipui, qui Deum

²⁰⁰ Plato, *Timaeus*, 27C.

²⁰¹ Probably borrowed from Ficino's abstracts of Porphyrius' *De abstinentia*; see Ficino 1576: II, p. 1919.

²⁰² See the previous note.

²⁰³ See Book I, ch. 18, note 234.

²⁰⁴ The reference is unclear, as the gods in this work are mentioned in other contexts; see *Magna moralia*, II.8, 1207b27; II.11, 1208b27; II.15, 1212b33–1213a8.

²⁰⁵ Probably, Plato, *Laws*, IX.

²⁰⁶ Avicenna 1977–1980, tract. X, cap. 3: “de cultu Dei et utilitate eius in hoc mundo et in futuro”, in Avicenna 2002, pp. 1020–1027.

non tantum venerari, sed orari precipiunt. Et hoc quidem est commune omnibus gentibus, et quasi a natura commune, ac in bonum datum eis. Quod si ita est, dic mihi bone vir, ad quod totum hoc, si unicus erit intellectus omnium, omnia enim aequalia erunt toti universitati, quemadmodum uni. Ad quod tot preces, voces, continue orationes, 5 vota, flagella, religiones, legis constitutiones, ordines naturales et tot quot videmus.

Praeterea, animationem in rebus Deum fovere et maxime in nobis testatur sapientes. Inquit enim Aristoteles in libro *De mundo*.²⁰⁷ “Antiquus quidem ergo quidam sermo et paternus est cunctis hominibus, 10 quod a Deo omnia et per Deum consistant, nulla enim natura per se sufficit sibi privata salute. Quae ex eo est quamobrem et quidam antiquorum moti sunt quod haec omnia plena sunt diis, et quae per oculos imaginata sunt a nobis. Et ea quae per auditum et per omnem sensum, divinae quidem virtuti congruam deponentes rationem, non autem 15 subiectae est enim revera salvator et genitor omnium Deus, quaecunque quomodocunque fuerint mota in hoc mundo. Non equidem sustinens animalis per se operantis et laboriosi laborem, sed utens infatigabili virtute, quae et longe visa fere egreditur.” Ecce Aristoteles quam aperte salutem nostram esse nostram vitam, nostrum denique omne 20 bonum ex Deo effluere inquit.

Amplius, et in *De legibus* Plato inquit “hominem inter animalia miraculum esse divinum.”²⁰⁸ Quemadmodum et Mercurius ait miraculum ingens hominem esse.²⁰⁹ Et ut *Timaeus* docet²¹⁰ a Deo quodem opifice mundi rationalis animae substantiam ipsam accepimus, 25 a diis autem ceteris naturam quemdam vitalem ratione inferiorem, a

²⁰⁷ ps-Aristoteles, *De mundo*, 397b14–25.

²⁰⁸ The quote is from Ficino’s *Epitome* of Plato’s *Laws*; cf. Ficino 1576: II, p. 1491.

²⁰⁹ *Asclepius*, I, 5–6.

²¹⁰ Plato did not discuss the nature and role of demons in *Timaeus*. However, he elaborated a new doctrine concerning demons in other works. Their proper abode is neither heaven, which belongs to the gods, nor earth, which is the home of men and lower animals, but the air, which lies between heaven and earth. Corresponding to this intermediate dwelling-place is their intermediate nature. They are superior to men, inferior to gods. Plato’s writings also regard the demon as a destiny spirit somewhat like a guardian angel as a companion of persons (*Phaedo*, 107D; *Republic*, 617D; *Statesman*, 271D, 272E) or of cities as well as of individuals (*Laws*, 713C; 738D). Nifo probably derived his information from Ficino’s abstracts of Neoplatonic authors, including Porphyrius, Proclus, and Jamblichus; see Ficino 1576: II, pp. 1873–1962.

demonibus denique corpora. Addit et bene Plato hominem a dijs quidpiam effectum esse ludo vel studio, quoniam si anima semper a coelestibus ad terrena atque vicissim semper ludendo transmigrans, numquam immutabili apud Deum sede quiescat proculdubio ludo opus celeste Dei. Si vero modo penes effectores deos, modo penes effectores Deum animus quandoque sit immobiliter permansurus, factum erit studio. Sed quocunque modo sit hominem, proculdubio miraculum grande ac opus divinum esse, quis est qui nesciat. Si igitur Aristoteles universalem actionem non tantum in nobis sed universaliter in omnibus concedit, Plato et alii et speciale miraculum hominem esse testantur (dic mi tu), quae Dei actio ac quid Dei miraculi erit si unicus est intellectus omnium.

Rursum, lex destruetur divina quam omnes sapientes magnopere conlaudant eamque ex Deo testatur esse Plato in principio *De legibus* dicens “Deum ne an aliquem hominem o hospites condendarum legum causam extimatis. Cui Clinia²¹¹ respondit Deum o hospes, Deum inquam, ut decet asserere apud nos quidem Iovem, apud Lacae-demonicos autem. Unde hic est Apollinem dicturos istos existimo”²¹² et cetera. Deum namque non tantum legum authorem testatur, sed finem, ac omnium legum finem docet allegorice cultum deorum esse ac humanas res ait praesertim publicas non posse absque | divino patrocinio recte confici.

Et Avicenna sapientissimus Arabum inquit in 10. tractatu suae *Sapientiae*²¹³ de propheta loquens. “Cum autem fuerit huiusmodi propheta,²¹⁴ oportebit ut instituat hominibus iura negocijs eorum praecepto Dei et auxilio, et inspiratione eius et revelatione Sancti Spiritus. Et ut primum fundamentum eius quod instituit sit hoc, scilicet ut assignet eis quod unum habent factorem, omnipotentem scientem occultum et manifestum; et quod de iure eius est ut obediatur preceptis eius. Oportet enim ut unusquisque obediat mandatis eius cuius est creatura, et quod obedientibus sibi iam preparavit promissionem foelicem et inobedientibus promissionem terribilem” et cetera.

Amplius, et Plato in libro *De regno* inquit quemadmodum bestiae nequeunt a bestia foeliciter sine homine duci, itaque neque homines

²¹¹ Cleinias, one of the interlocutors of this Platonic dialogue.

²¹² Plato, *Laws*, I, the very first lines of book I.

²¹³ Avicenna 1977–1980, tract. X, cap. 2, in Avicenna 2002, pp. 1015–1016.

²¹⁴ In Avicenna: “homo”.

ab homine sine Deo.²¹⁵ Et in *Protagora* dicit,²¹⁶ non potuisse homines simul vivere absque lege, neque legem ad hoc sufficientem accipere a Prometheo, sed Iovem ipsum omnium creatorem ad homines una cum lege misisse Mercurium divinae voluntatis interpretem, et legis tam divinae quam humanae latorem. Et hoc idem Plotinus confirmavit saepe ac saepius. 5

Taceo autem Aristotelis praeceptum in his in *Politicis* conscriptum,²¹⁷ quoniam superfluit dicere quod omnibus palam. Quod autem huiusmodi lex destruat unitate animi posita ac concessa in meipso exterior et quilibet in se, ad quod enim religio ac lex, si eam observare vel aliter nihil plus vel minus mihi quam bestiis. Propter quod recte Aristoteles: homo separatus a lege pessimum est animalium. 10

Et breviter, ut Algazel testatur, hac positione concessa omnium legum radices evelluntur sectarumque stipites dissipantur, Prophetarum verba ac divinarum scripturarum sententiae liniuntur, omnium denique fidelium species totaliter aufertur. 15

Quo fit ut sermo meus continuus quem auditoribus meis continue predico verificetur, scilicet quod si Averrois positio esse, ut dicit, proculdubio nullum animal infelicius esset me ac quovis homine, cum qua sententia Ficinum²¹⁸ nostrum inveni nobiscum una concordem, et tua sit hoc ex his inducere. Quod quidem igitur positio philosophiae praeceptis obsistat per tot et alia plura quae sapientis iudicio reliqui, perspicue constat. 20

Cap. 29. In quo explicantur duae rationes
eadem radice naturales adversus Averroem

25

Et quia positio haec non tantum praecepta naturalis scientiae destruit, sed principia eius, ideo cum ipsam destruere praecepta naturalis scientiae declaravimus, tunc ipsam contradicere propositionibus naturalis philosophiae ostendemus.

²¹⁵ Probably, Plato, *Republic*, IX, 589C–D. However, here Nifo draws heavily in Ficino, *Theologia platonica*, XIV, ch. 9, in Ficino 1576, p. 320. See also *In Timaeum commentarium*, ch. 6, and *Epitome de Legibus*, in Ficino 1576: II, pp. 1439–1440, 1491. For discussion, see Mahoney 1986b, p. 522.

²¹⁶ Plato, *Protagoras*, 322C.

²¹⁷ Probably, Aristoteles, *Politica*, VII.9, 1329a29.

²¹⁸ See Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, I, cap. 1, in Ficino 1576: I, p. 79.

Est igitur una propositio confessa omnibus quod motor unus numero in uno tempore non utitur nisi uno tantum moto ac instrumento sibi sufficienter adaequato. Haec propositio manifesta est, tum in exemplis naturalibus, ut in motoribus corporum coelestium, tum in arte, ut unus nauta pro uno tempore non utitur nisi una navi tantum. Et dixi notanter “instrumento et moto sibi adaequato,” quoniam non est remotum ut agens utatur duobus instrumentis inadaequatis, ut in exemplis constat multis. Et eodem pacto addidi “in uno tempore,” quoniam diversis temporibus et successive id nihil prohibet. Est ergo propositio confessa omnibus, nullus motor unus numero in uno tempore utitur plus uno instrumento sibi adaequato. Tunc accipio propositionem eius: sed intellectus utitur plus uno instrumento ac moto sibi adaequato. Ergo in secunda figura intellectus non est unus numero omnibus illis. Minor est manifesta, unus enim homo numero est ita adaequatum instrumentum intellectui, sicut infiniti, quoniam omnem operationem possibilem intellectus potest exercere in uno numero homine tantum. Intellectus enim operatio secunda ut in uno homine perficitur, perspicuum est; ut est in eodem tempore et operatio prima, constat. Ergo unus homo numero est adaequatum instrumentum ipsi intellectui pro omni eius opere in uno tempore. Et sic relinquitur intellectus esse numeratos. Et licet hoc argumentum tetigit Averroes in libro *De anima*, attamen si formabitur hoc pacto solutiones communes sunt leves, et argumentum est demonstrativum penitus.

Rursum, nullus motor unus numero exercet opera diversa numero eiusdem speciei pro uno et eodem tempore, sive uno aut pluribus instrumentis. Et qui negat hanc destruit totam philosophiam. Possem enim tenere quod unus motor numero posset exercere opera diversa specie et generatione. Et sic posset sustentari quod omnium una numero est forma tantum, sufficiens ad omnia opera diversa cuiusvis differentiae. Et sic removebuntur naturae rerum, et formae omnes, quod destruit Averroes 2. *Metaphysicae* commento 15.²¹⁹

Est ergo propositio haec manifesta per se, sed intellectus exercet pro uno et eodem tempore opera diversa numero eiusdem speciei. Quod sic declaratur operationes, quarum una est in potestate unius ad esse et non esse, et altera alterius eodem modo ad esse et non esse. Sunt diversae saltem numero, et qui negat hanc est penitus coecus. Nullo enim alio modo aptius potest concludi discrimen aliquorum operum

²¹⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 15, fols. 34^v–35^v.

nisi per diversam utentis libertatem. Quia enim ego utor visione mea in hac hora ad solem, et tu in alia, et quia ea uti possum quando volo, et in alio tempore quam tu, omnino visio mea est ita diversa a tua quod penitus distinguitur, saltem numero. Est ergo propositio haec perspicua. Sed intellectiones sunt operationes, quarum una est in potestate unius ad esse et non esse, et altera eodem modo. Ego enim possum syllogizare quando volo, et tu quando vis, immo te nolente, ut quilibet experitur. Ergo intellectiones sunt diversae numero in nobis. Cur enim visio mea est plus diversa numero a tua quam intelligere meum diversum numero a tuo, eodem enim modo propter diversum nostrum arbitrium est in utrisque ratio.

Ex his constat intellectum, cum sit motor exercens diversas intellectiones numero pro una forma, esse numero diversum. Et haec quidem ratio, si recte consideretur, non recipit responsum. Hae igitur sunt duae rationes quae eadem radice procedunt.

*Cap. 30. In quo tanguntur aliae
rationes contra positionem Averrois*

Tametsi rationes illae una radice fundantur, nunc inducantur aliae. Et prima est omnis forma alicuius vel aliquorum, a qua sumuntur differentiae essentiales illi vel illis multae ac numeratae, et ipsa in se numeratur. Est enim haec propositio manifesta, eo quia essentialis differentia sumitur a forma. Sed intellectus est forma hominis vel hominum, a qua sumuntur essentiales differentiae eorum numeratae. Ergo et ipse numeratur. Minor declaratur, quoniam rationalitas est hominis differentia, quoniam essentialis est ei in primo modo dicendi per se, antecedens omnes proprias passiones hominis inquantum homo. Et non est diffinitio nec genus, ergo differentia essentialis. Quod autem rationalitas multiplicetur in hominibus, declaratur. Quoniam animalitas numeratur in hominibus omnibus, et amplius corporeitas, et substantia et entitas, ergo et multo magis rationalitas. Implicat enim impossibile animalia esse duo et esse hominem unum vel unum numero rationale. Sunt duo animalia numero, non possunt esse unum rationale numero. Et per consequens erunt duo rationalia numero. Ergo rationalitas multiplicatur numero in hominibus, et sic patet propositum.

Rursum, id quod universaliter obijcit omnibus sensibus est contradictio primi principii. Sed omnibus sensibus contradicit unicum numero esse intellectum, quoniam quilibet sensus indicat in se per

unam sensationem specie esse unum sensum secundum speciem. Ergo et eodem modo una intellectio numero eget uno intellectu numero, et plures pluribus.

Item, nullum unum numero simpliciter ad idem obiectum comparatum eodem modo appraehensum sub eadem ratione potest actus voluntatis contradictorios exequi. Et qui negat hanc totam entium naturam confundit. Sed rationalis anima circa idem obiectum eodem modo appraehensum, verbi gratia, circa fornicationem, actus contradictorios exequitur, quoniam ego eligam illam, tu vero fugis. Et velle et non velle sunt contradictoria se habentia. Ergo non est una numero omnium. 5 10

Et hoc potest confirmari, quoniam ratio diversitatis et contradictionis in actu voluntatis posset provenire ex diversitate appraehensionis, et diversitate eligentium vel obiectorum, vel eorum per quae fit electio. Modo hoc non ex differentia appraehensionis, quoniam sit per casum eodem modo appraehensum ab utroque, ut est possibile. Nec obiectorum, quoniam sit fornicatio. Non eorum per quae fit electio, quoniam illa quae sunt instrumenta executionis sunt cogitativae nostrae, quibus non debet differre actus voluntatis, cum sint penitus obedi- 15 20
 34^v tes rationi, ut Aristoteles ait²²⁰ in primo *Magnorum moralium*. Ergo illi actus contradictorij non possunt differre et contradictorij esse, nisi propter rationales animas diversas, in quibus sunt voluntates numeratae.

Secundo confirmatur. Est enim principium apud Peripateticos et maxime apud Averroem in 8. *Physicae auscultationis* commento 15.²²¹ quod una numero voluntas simplex et eodem modo se habens ad idem obiectum eodem modo appraehensum, non se habet nisi uno modo. Et hanc exclamat Averroes ibidem contra omnes leges creantes mundum. 25

Modo videmus voluntatem meam eligere studiosam vitam et tuam pravam, dato quod intellectus utriusque appraehendat obiectum sub eadem ratione. Et maxime cum nihil sit quod possit remove vim ac voluntatis impetum. Igitur, si nos habere consensum contradictorium circa idem eodem modo appraehensum, cognoscimus proculdubio et voluntates diversas oportet habere, et per consequens rationales animas diversas. 30 35

²²⁰ See, in particular, Aristoteles, *Magna moralia*, I.12–13, 1187b32–1188a36.

²²¹ Averroes 1562–1574: IV, lib. VIII, t/c. 15, fols. 349^v–351^r.

Ex omnibus his liquidissime colligitur positionem Themistij, Averrois, Theophrasti et aliorum Peripateticorum in unitate intellectus esse errorem purum, cum destruat et naturalia praecepta ac philosophiae naturalis principia.

Cap. 31. *In quo narratur positio vera nostra*

5

Id igitur quod ex omnibus harum positionum improbationibus remanet, est quod rationales animae sint tot numero quot homines. Declaratum est enim esse impossibile unicum esse numero intellectum vel simpliciter separatum, ut Averroes dixit, vel dantem esse ac vitam, ut Themistius.

10

Amplius, declaratum est plures esse animas rationales specie esse fictionem in hominibus diversas ac eas separatas secundum esse numero diversas, ut Platonici.

Rursum, declaratum est rationales animas non posse esse numero certas per corpora exire et intrare. Quod ergo ex his accipimus est positio media, quam Avicenna, Algazel et Constabel et alij Arabes dixerunt, quod rationales animae numeratae sint et formae corporum vitales ac intricicae, quarum intellectus sunt separati secundum rationem et organa.

15

Propter quod dicendum rationalem animam inquantum rationalis est secundum esse naturae coniungi toto homini, et non alicui parti ipsius. Quoniam nisi esset coniuncta toti homini, esset non homo, sed animal tamen, quod constituitur per ipsum. Oportet autem rationalem animam accipi in generatione hominis, quia aliter non esset forma naturalis hominis. Talis igitur inquantum est rationalis secundum illum modum quo est substantia, colligit in se, sicut incomplete et fine essentiali ultimo, vivere et sentire. Et eo fit, quod sicut vegetalis in plantis imprimit in naturam et immo natura in vegetali agit ad formam vegetalis sibi impressam, et sicut sensibilis in animalibus imprimit in vegetalem et per vegetabilem in naturam, ut agat ad formam sensibilis. Ita in homine rationalis natura imprimit in sensibilem, et per sensibilem imprimit in vegetabilem, et per hanc in naturam, ut omnis actio corporis ad formam rationalis animae perficiatur. Ergo rationalis anima ultimus est finis ac complementum omnium priorum formarum, in quo colliguntur omnes aliae animae.²²²

20

25

30

35

²²² A similar position was developed by Albert the Great, *De natura et origine animae*, I, cap. 6; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 14, lines 51–54; p. 15, lines 2–25.

Et ex hoc removetur error Averrois, Themistij et aliorum. Si enim unus numero est intellectus in omnibus hominibus, oportet quod una numero natura vegetabilis sit in omnibus hominibus et una numero natura sensibilis. Et sic una numero erit digestio, et uno numero augmentum, et unus numero visus, et sic de alijs.²²³ Quia igitur sensibilis est terminus vegetabilis, vegetabilis naturae, intellectus seu rationalis anima proculdubio terminus erit unus omnium illorum. Et sic esse hominis proculdubio erit per rationalem animam tanquam per finem et ultimum omnium formarum. Aliter enim non esset nisi animal et non homo, ut satis perspicue constat. Quia igitur homo completur per rationalem animam, oportet ut quemadmodum animalitas multiplicatur in animalibus, ita humanitas in hominibus. Una ergo numero humanitas non erit in hominibus omnibus, erunt ergo plures et plures consequenter rationales animae.

Et quia intellectus potentia est et facultas rationalis, quemadmodum sensus sensibilis, erunt tot numero intellectus quot numero rationales animae, quemadmodum tot numero sensus quot numero sensibiles in animalibus multiplicatae. Et sic constat quo pacto sint plures intellectus in nobis, et non unus numero tantum, et quo pacto haec positio colligitur ex dictis.

Cap. 32. *In quo solvuntur argumenta partis Averroicae*

His vero acceptis facile tolluntur argumenta pro Averrois parte.

Ad primum dicendum quod unum et idem secundum rem potest intelligi a diversis, propter principia intelligendi similia in specie et non numero; nec licet arguere convenientia una ad universalem. Oportet enim arguere, omnes actus magistri sunt hi numero qui discipuli, ergo intellectus unus. Sed minor haec falsa est. Ad signum dico quod nihil est, quoniam—ut Grossatesta inquit—omnis scientia fit in nobis virtute intellectus agentis,²²⁴ qui verus est preceptor intrinsecus. Est

²²³ Nifo borrows from Albert the Great, *De natura et origine animae*, I, cap. 6; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 15, lines 45–54.

²²⁴ Remarkably, Robert Grosseteste rejected the distinction between active and possible intellect, for sensible images serve the sole purpose of awakening or exciting the soul. See his commentary on the *Posterior Analytics*, in Grosseteste 1981, pp. 215–216: through light in sensible things, the human soul gets an impulse to search for its own light. For discussion see McEnvoy 1977.

enim magister quasi applicans activa passivis. Sed intellectus agens inducit scientia, et hac de causa bestiae non invicem docentur.

Ad secundum principale, o Themistij, nonne omnes extimant lupum inimicum? Canes etiam vulpes, et tamen nullus diceret in ovibus unam animam numero tantum ibi esse et in canibus. Unus ergo consensus in primis principiis non ex unitate numerali intellectus profluit, sed ex consimilitudine agentium intellectuum quibus in omnibus eodem modo principia illustrantur. 5

Ad tertium quoniam universaliter quaerit de numeratione animarum sive in corporibus, sive extra corpora. Immo opus est dicere, quid alij sentiunt et quid nos.²²⁵ Inquit ergo Proclus ex mente Platonis in *Timaio* Deum animas hominum alias alij ducibus stellisque accommodasse. Propter quod probat differentias animarum non ex corporibus vel inclinationibus ad corpora provenire, sed ex essentiali accommodatione a Deo facta ad differentes duces atque stellas. Vult ergo Proclus rationales animas numero differre accommodationibus factis a Deo ducibus stellis. Quod sentire videtur Plotinus, dum inquit, rationales animas numerari terminis internis et non corporibus vel inclinationibus ad corpora, terminos enim inter nos intelligens has animarum accommodationes. Propter quod Ficinus, hos exponens, vult rationales animas diversari numero per quosdam modos intrinsecos, quae sunt differentiae individuae a quibusdam dictae heccheitates.²²⁶ Et hoc sentire dicit Proclum et Plotinum et alios Platonicos. Plato enim et Pythagoras numerationem individuorum omnium non extimant solum partitione materiae, ut Aristoteles inquit. Sed hi, pace eorum dicam, omnia principia philosophiae destruunt, et immo adversus eos arguo. 10 15 20 25

Omne discrimen aliquorum plusquam per propria ac essentialia accidentia, est differentia essentialis et specifica. Haec enim est per se nota. Quoniam differentia per accidentia communia est per accidens, differentia per accidentia essentialia, ut leonis per suum proprium et hominis per risibile, est per se, saltem secundo modo perseitatis. Ergo distinctio per antecedentia ad propria ac essentialia accidentia erit distinctio essentialior ac magis per se, et sic specifica; nulla enim est alia distinctio. Sed distinctio duarum animarum, sive per accommodationes essentielles, sive differentias ultimas, sive heccheitates est 30 35

²²⁵ For the views of Plotinus and Proclus, Nifo borrows from Ficino, *Theologia platonica*, XV, cap. 13, Ficino 1576: I, pp. 353–355. Cf. idem, *Argumentum in Ennead* IV, 3, c. 3, in Ficino 1576: II, pp. 1732–1733.

²²⁶ For this term, see book I, ch. 17 note 225.

plus quam per accidentia essentialia. Ergo est specifica. Minor patet, quoniam unitas numeralis est posterior haccheitate secundum hos. Et unitas est praedicatum secundi modi de quolibet apud eos. Ergo heccheitas antecedit unitatem. Et sic distinctio per heccheitates est essentialior quam per unitates, et sic patet minor.

5

Alii Platonici dixerunt rationales animas differri suis essentiis et tamen individualiter, quoniam per seipsas. Et sic volunt quod nullo modo per materias, aut inclinationes ad materias, nec accomodationes illas, cum sit fictio. Sed contra, quoniam ut prius specie differrent, quoniam omnis differentia, cuius ratio differendi est essentia ac forma, 10 est specifica et essentialis. Modo cum hae animae seipsis distinguantur, erunt suis essentiis differentes, tanquam rationibus differendi. Et sic specie distinguitur contra eos.

Melius ergo expositores dicunt rationales animas differre per habitudines ad corpora. Quae habitudines sunt essentiae animae secundum rem, differentes tamen ratione. Anima enim mea et habitudo eius ad materiam est una res in subiecto et differens modo. Et quia habitudo ad corpus non dicitur actus, sed aptitudo, ideo rationalis anima semper, et ante et post, est haec et numerata secundum esse. Et haec responsio | 35^r est forte plus Platonica, quoniam decentius est formas distingui inclinationibus ad propria subiecta, ut Peripatetici dicunt.

15

20

Tunc ad formam argumenti patet qualiter non oportet ut omnis forma numerata per materias sit extensa, nisi forte de ea quae numeratur per esse actuale in materia et non habitudinale, cuiusmodi non est rationalis anima. Tunc ad meam inductionem patet solutio. Quoniam quaedam formae multiplicantur per possessas materias et actualiter inhaerentias, quarum esse consistit in dependere a materijs. Quaedam per habitudinales possessiones, ut rationales quarum esse consistit in se, et non in dependentia ad corpus vel materiam. Et sic concedo rationalem animam in esse indivisibili dependere a materia. Sed 30 id esse non est inesse in materia, sed posse inesse materiae. Et immo sive anima sit ante corpus sive post, cum sit semper apta nata inesse corpori, immo semper est differens ab altera numero.

25

30

Et sic patet ad quartum principale. Numerantur enim animae per corpora tanquam per terminos extrinsecos habitudinum, per habitudines tanquam per terminos intrinsecos. Et immo non specifica est differentia earum.

35

35 "corpora": correction of "corpus".

Ad quintam debes scire quod intellectus meus est singularis et est abstractus. Abstractus quidem a materia, quoniam nullius corporis actus est et perfectio. Attamen singularis, quoniam habet esse in essentia rationalis animae, quem numeratur per habitudinem, ut dixi, ad corpora. Et immo intellectus est separatus tametsi sit individuus. Tunc ad formam dico quod ipse a nullo sit abstractus a materia, quoniam seipso abstractus est, sed bene est singularis. Et haec singularitas non repugnat intellectioni actuali, ut Avicenna in 7. suae *Sapientiae*, cap. 6.²²⁷ et expositor²²⁸ testantur. Et sic non oportet, ut fiat actus abstractus ab altero nec a se. Sed seipso abstractus ac separatus est, licet singulare quoddam. 5 10

Et per idem patet ad sextam, quomodo omnia recepta in ea sunt haec et singularia, sed quoniam sunt sine materia. Immo representant universaliter et sine tempore, et immo non sequitur ut sine potentia, et singularia et materialia entia. 15

Ad septimam dicendum, quod sicut non est inconueniens in hominibus, ut individua in infinitum procedant per accidens, attamen in hominibus inquantum homo non. Sic in intellectis, ut universalia, non proceditur in infinitum, ut autem accidit eis intelligi a me et a te, ut sic possunt in infinitum extendi. Intellectum enim abstractum a meo et tuo intellecto est universale per se, per accidens autem individuum. Immo per se est actu intellectum, per accidens adhuc abstrahibile. Et sic patet solutio. Et debes scire quod Ioannes, qui fuit fautor opinionis Averroicae, concessit hanc solutionem, quoniam ponit species 20

²²⁷ Actually, Avicenna 1977–1980, tract. VIII, cap. 6. “de ostendendo quod ipsum est perfectum et plus quam perfectum et bonitas attribuens quicquid est (...) et quomodo est hoc et quomodo scit seipsum et quomodo scit universalia et quomodo scit particularia et qualiter non conceditur dici quod ipse ea apprehendat;” in Avicenna 2002, pp. 806–821, in particular pp. 816–817.

²²⁸ See, for example, Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1, ad 3um, and *Summa contra Gentiles*, II, c. 75, 1553: “Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eadem specie, quod non sint intelligibiles in actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: (...) Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae.”

numeratas, sicut nos.²²⁹ Et immo argumentum idem potest torqueri in eum, et immo responsio haec est necessaria.

Ad octavam patet solutio. Rationalis enim anima simpliciter non est per corpus in quo actu sit, sed in quo apta nata est esse, et idem simpliciter est sine corpore. Et immo non operatur per dispositionem corporalem. 5

Ad nonam facile solutio patet secundum nos. Mundus enim incipit et decenter aliquando persistet, ut scimus ex revelatione. Quod si me ad Aristotelem cogis, expositor novus²³⁰ inquit Aristotelem sibi contrarium esse, quoniam hoc argumentum non erat sibi famosum, sicut nec Averroes qui fuit secum quasi coetaneus, et immo remotum est Aristoteles dicere contraria. Vel dicamus, ut Avicenna dicit et expositor primus,²³¹ quod non inconvenit infinitum esse in separatis actu a materia, ut in 2. libro²³² disputavimus, et argumenta adversus hoc dissolvemus. 10

Ad decimam dicendum quod rationalis anima et tempus non eodem modo se habent, cum tempus sit comparatum ad unum mobile et unum motorem. Rationalis anima, etsi sit ab uno motore, tamen est respectu plurium mobilium. 15

Ad ultimum dicendum quod scientia magistri non est qualitas activa, sed dispositiva. Quoniam non agit scientiam in intellectu, sed applicat activa passivis. Intellectus enim agens est verus doctor qui scientiam et consensum propositionum nobis tradit. 20

Ex his patet qualiter positio haec purus est error et nihil veritatis continet. Rationes enim hae non sunt nec demonstrativae nec vix probabiles, ut perspicuum est. Reliqua quae tanguntur in positionibus aliorum facile est videre, quomodo positiones aliorum tolluntur, et quo pacto aliquid veritatis contineant et quo pacto non. 25

²²⁹ Jandun 1587, III, q. 10, cols. 279–285.

²³⁰ It is unclear which commentator is meant.

²³¹ Thomas Aquinas is meant; see p. 385.

²³² Book VI is meant.

LIBER QUARTUS
IN QUO AGITUR DE PARTIBUS
ANIMAE INTELLECTIVAE

Cap. 1. *In quo narratur intentio et ordo dicendorum*

Quaecunque hucusque tractavimus communia sunt animae toti et eius 5
partibus. Immortalitas enim communis est rationali animae et omni-
bus partibus eius. Separabilitas adhuc communis est toti animae et
partibus animae. Unitas denique eodem modo. Et quia communium
cognitio semper proponitur, immo bene usque huc de tota anima com-
munes passiones tractavimus. Ergo nunc opus est de partibus eius inda- 10
gari. Est enim anima divisa, tum per substantiam, tum per accidentia.
Est autem divisio in partes secundum substantiam, quoniam quidam
est intellectus potentiae, quidam intellectus actu. Et intellectus poten-
tiae quiddam apud Peripateticos est pars rationalis animae, quiddam
pars sensitivae animae, ut dicam. 15

Divisio autem per accidentia est, quoniam quiddam est intellectus
in habitu, quiddam in actu. Et in actu est duplex. Quiddam cuius prin-
cipium est voluntas tantum, et hic practicus dicitur. Alter cuius prin-
cipium est intellectus agens et hic speculativus. Et hi sunt subdivisi,
de quorum subdivisione artifex huius libri non debet descendere. Ergo 20
ordo noster est primo de intellectu potentiae, post de agente, denique
de intellectu in habitu, speculativo scilicet et practico. Et sic de partibus
animae complebitur sermo. Intellectus autem potentiae est prior quoad
nos, ut Alexander testatur in libro *De anima*, quoniam homo gigni-
tur hoc habitu praeditus, idoneam scilicet dumtaxat excipiendi habitus 25
habens facultatem. Deinceps autem habitum adipiscitur. Propter quod
inquit. “intellectus potentiae is est quem tunc habemus cum genera-
mur, et in lucem edimur.”¹ Et ideo hic intellectus prior est quoad nos.

Amplius, omnes operationes intellectus potentiae sunt nobis,
quando volumus ac primae ortu. Illae agentis sunt nobis in postremo, 30
et maxime prima eius operatio, immo nobis faciliior est. Est et rursum

¹ Alexander Aphrodisiensis 1514, cap. 24, fol. XV^r.

cognatior sensui, quem unusquisque noscit et percipit propter quod, ut Averroes inquit in libro *De anima*, et Simplicius. Aristoteles primo incepit notificare substantiam virtutis passivae, cum hoc sit necesse in doctrina. Est enim prior quoad nos facilius et proprior nobis notissimo. Et eo fit ut ab eo, ut Aristoteles facit, tractatum nostrum iniiciamus. Deinde de intellectu agente, postremo de intellectu in habitu, et quoniam haec duplex est speculativus et practicus, ideo et de voluntate faciemus capitulum.

5

Cap. 2. *In quo Platonis narratur positio*

Rationalis animae partes alio modo multiplicat Plato, cum enim nullum opus sit animae novum, nec simpliciter, nec ad nos secundum eum. Immo nec agens intellectus nec potentiae ponitur apud ipsum, unde et Averroes in 3. *De anima* commento 18.² in fine inquit. “Et omnia dicta ab Aristotele in hoc sunt, ita quod universalialia nullum habeant esse extra animam quod intendit Plato, quod si ita esset, non indigeret ponere intellectum agentem.” Et sic neque intellectum potentiae. Intellectus ergo agens apud eum nullus est nisi intellectus primus, quem soli comparavit in cuius lumine omnes unus fiunt intellectus, ut Plotinus testatur, et quoniam intellectus noster intelligit divinum esse et intelligibile perpetuum.

10

15

20

Amplius, rerum materialium per ideas cognitionem retinet semper, sensibilia per imagines particulares. Proculdubio sunt tres rationalis animae partes apud istos, intellectus scilicet a quo ratio, a ratione vero tertia est imaginatio. Intellectus quidem materia est divini luminis, semper in eo operans, ut Iamblicus testatur Aegyptiorum esse inventum.³ Propter quod Plotinus *Aeneade* prima inquit,⁴ quamdiu autem pueri sumus operantur quidem quae in composito sunt, pauca vero a superioribus ad ipsum usque refulgent. Quod etiam Origenes Ammoniusque testantur dicentes, parvulorum intellectus semper vident coelestis patris faciem.⁵

30

² Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, p. 440.

³ See Iamblichus, *De mysteriis*, in Ficino 1576: II, pp. 1873–1908, in particular p. 1884f.

⁴ Plotinus, *Enneades*, I.1.11.

⁵ *Secundum Mattheum* 18:10.

Prima ergo et superior pars est intellectus qui semper divini luminis est materia ac locus, qui primo viget in pueris apud eos. Secunda pars est ratio, quae materia ac locus est idearum, quas retinet tanquam primordia omnium materialium, quibus omnia entia materialia intuetur, haec vero ab intellectu quemadmodum ideae a divino lumine effluunt. Tertia quoque pars et ultima imaginatio, quae locus est sensilium formarum, quibus anima contuetur sensibilia particularia. 5

Ex his ergo liquet rationalem animam nihil suscipere a rebus ad hoc scilicet ut intelligat, et immo intellectus potentiae rescinditur. Et cum agens intellectus dicatur comparatione ad intellectum potentiae, procul dubio et nec agens intellectus ponitur, sed hae tres partes quibus anima tria rerum genera contueatur et noscat. Sed quo quidem pacto hae partes sunt animae, et quomodo his intelligimus, et quomodo sunt haec tria genera in his partibus, et qua de re non reminiscatur intellectus, sed anima, et alia multa non expedit nunc tractare. 10 15

Plotinus enim haec et ampliora in quarta *Aeneade* in 1. et 2.⁶ libris de dubijs animae pertractavit. Nos enim tantum Peripateticorum sententiam sumus executuri, hoc igitur Platonis sectatoribus relinquatur.

Cap. 3. *In quo inducuntur argumenta* 20
Peripateticorum in necessitate intellectus potentiae

Averroes in libro *De anima* testatur has duas propositiones, quod scilicet intellectus est virtus passiva et quod est intransmutabilis, esse duo principia omnium eorum quae dantur de intellectu.⁷ Et tunc inquit: “Et sicut Plato dixit maximus sermo debet esse in principio, minimus enim error in principio causa est maximi erroris in fine.” Et quia tam de separata anima diximus, et consequenter de intellectu, insistemus circa propositionem primam, scilicet quod intellectus est virtus passiva respectu intelligibilium. Induxit autem Averroes in 3. *De anima*, commento 4.⁸ ad hoc rationes tres, quarum prima sic componitur. Omnis virtus quae movetur ab eo cui attribuitur est passiva. Sed intellectus movetur a phantasmate cui attribuitur. Ergo est virtus passiva. 25 30

⁶ Plotinus, *Enneades*, IV.1–2.

⁷ Averroes 1953, lib. III, p. 384.

⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 4, pp. 383–386.

Amplius, secunda ratio eius sic componitur. Omnis virtus quandoque actu quandoque potentia est passiva. Sed intellectus est virtus quandoque actu quandoque potentia. Ergo intellectus est virtus passiva.

Amplius, et tertia ratio eius sic orditur. Omnis virtus egens aliquo extra se est passiva. Sed rationalis virtus eget aliquo extrinseco, scilicet intentionibus imaginatis. Ergo intellectus est virtus passiva. Haec sunt tria argumenta quae Averroes tangit in eo commento, si recte intelligantur. 5

Alexander autem dedit argumentum ex verbis Aristotelis bonum. Quoniam anima est omnia intelligibilia, et non secundum formam, ergo secundum virtutem. Est enim omnia intelligibilia pro quanto omnium intelligibilium formas suscipit, quemadmodum materia omnium praedicamentorum est formae, pro quanto omnium praedicamentorum formas retinet. Omnis ergo virtus quae est omnia susceptive virtus est passiva. Sed intellectus est omnia susceptive. Ergo intellectus est virtus passiva, et hoc argumentum est dialecticum saltem. 10 15

*Cap. 4. In quo inducuntur quaestiones
adversus rationes Averrois et solvuntur*

Sunt ex Platonicis qui instarent rationibus Averrois, quoniam ratio prima petit quod est in principio, quoniam accipit intellectum moveri a phantasmatis et intelligibilibus. Et hoc nihil aliud est quam pati ab eis. Ergo supponit ipsum passivum esse, quod a principio accepimus. 20

Amplius, maiori secundi argumenti, scilicet omnis virtus quandoque actu et quandoque potentia est passiva addo minorem hanc. Sed caliditas ignis quandoque actu quandoque potentia operatur, actu quidem praesente calefactibili, potentia vero absente. Vel hanc: || phantasma est quandoque actu quandoque potentia. Ergo caliditas ignis virtus est passiva, vel phantasma. Conclusio est falsa, et non propter figuram syllogismi, ergo propter propositiones et non propter minorem. Ergo propter maiorem, erit ergo maior impossibilis. 25 30

Rursum, tertia ratio nihil esse videtur quoniam maiori, scilicet omnis virtus egens praesentia alicuius extrinseci est passiva, addo hanc. Sed potentia solis et cuiuslibet motoris eget aliquo extrinseco, quoniam

5 “Egens”: correction of “agens”.

nihil movet se. Ergo potentia solis est passiva et cuiuslibet motoris. Et sic ut prius maior est falsa, cum minor sit necessaria simpliciter, et syllogismus sit bonus.

Ex his videtur omnes rationes has frivolas esse. Et immo videtur mihi quod duobus modis possunt rationes hae defendi: uno modo acci- 5
piendo eas esse tres diversas, alio modo faciendo unam tamen, cuius alij sint prosyllogismi. Ad cuius rei evidentiam debes scire potentiam passivam tribus differre ab activa. Quoniam activa movet id in quo est, passiva movetur ab aliquo sibi praesente; et hoc perspicuum est omni- 10
bus. Secunda differentia est: nam virtus passiva secundum eius natu- ram est in potentia quandoque et quandoque in actu. Activa vero per accidens ratione, scilicet extrinseci eo enim accidit quandoque et quan- doque agere, quia deficit passivum secundum Peripateticos. Tertia et ultima differentia est: quoniam operatio passivae virtutis est in ea, acti- 15
vae autem in extrinseco forinseco obiecto ac passo. Et hoc est palam his tribus differentiis proculdubio discretas sunt potentiae passivae et acti- vae. Si volumus igitur has rationes esse tres diversas, proculdubio oportet accipere minorem primi tanquam confessam, ut expositor inquit.⁹ Ex eo quia intelligere simile est ad sentire, quemadmodum enim sentire 20
quoddam est cognoscere, sic et intelligere.

Amplius, quemadmodum sentire est quandoque actu quandoque potentia, ita et intelligere, ut in nobis experimur.

Rursum, quemadmodum sentire eget praesentia sensibilis, ita et intellectus praesentia phantasmatum. Ergo quemadmodum sentire moveri est a sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Et hoc profecto constanti prima ratio evidens est ac firma. Reliquae duae sunt firmae per 25
duas conditiones sibi addendas. Omnis virtus quandoque actu et quandoque potentia secundum naturam et per se. Et virtus passiva intellectus secundum naturam est huiusmodi, ut constat.

Amplius, tertiae addatur: omnis virtus egens aliquo praesente pro sui operatione remanente in ea. Et sic rationes sunt firmae. Sed pro- 30
fecto melius puto vires harum esse unam tantum, ita quod sit prima sic: omnis virtus quae movetur ab eo cui attribuitur est passiva. Intellectus movetur ab eo cui attribuitur, ergo intellectus est passiva virtus. Tunc quoniam minor est accepta, et non probata, prosyllogizatur per 35
secundam hoc pacto. Omnis virtus quae per se et sui naturam est quan- doque actu quandoque potentia, movetur ab eo cui attribuitur, et hoc

⁹ Probably, Thomas Aquinas, *In De anima*, III, lectio VII.

manifestum ex secunda differentia. Sed intellectus secundum sui naturam ac per se quandoque est actu quandoque potentia. Ergo movetur ab eo cui attribuitur. Conclusio haec est minor primi syllogismi. Et quoniam minor secundae rationis latet, prosyllogizatur per tertiam sic. Omnis virtus quae eget praesentia alicuius forinseci in sua operatione remanente in ea, est virtus quandoque actu quandoque potentia secundum sui naturam et per se. Et haec patet per differentiam tertiam. Intellectus est egens in sui operatione remanente in eo forinseci praesentia. Ergo est virtus secundum sui naturam et per se quandoque actu, quandoque potentia. Et haec est minor secundi. Ergo una est ratio tantum principalis, cuius minor condensatur per secundum syllogismum, et minor secundi condensatur per tertium, cuius propositiones sunt per se notae et immediate amplius non condensabiles.

Et hoc pacto reputo Averroem sentire, quomodo scilicet non accidit petitio principij in aliquo eorum. Quod igitur intellectus potentiae sit virtus passiva quae movetur et perficitur ab intelligibilibus et non passione corruptiva, his patet.

*Cap. 5. In quo inducitur prima opinio de intellectu possibili Avempacis et Abubacher*¹⁰

Quod primo aspectu nobis perspicuum relinquitur est, sicut dixi, duas esse rationalis animae partes, quoniam enim experimur in nobis agere intellecta et recipere ea, ut Averroes inquit in | tertio commento 18. et 19.¹¹ Et agere et recipere non possunt attribui uni inquantum idem. Immo in nostra anima duas partes ponere necesse est, scilicet unam cui pati et recipere attribuitur, alteram cui attrahere et agere. Erit ergo sermo principalis de intellectu potentiae. Sed quoniam sunt quodammodo in praedicamento relationis, accidit ut qui de uno dicit et de altero tractet. Immo et si sermo noster sit de intellectu potentiae, quia haec quae dicam sunt communia ambobus, immo communiter et quantum ad ea quae insunt omnibus dicamus primo. Semper enim cognitio communionum praecedit cognitionem propriorum, ut Averroes et Aristoteles testantur.

¹⁰ For Avempace and Abubacher, see book I, ch. 21, note 251. As said, the reconstruction of the views of this author is based upon Averroes' *De anima* commentary.

¹¹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18–19, pp. 437–443.

Alexander igitur et Avempace¹² congruunt in hoc, quod nec intellectus agens, nec possibilis, partes sint rationalis animae. Alexander enim rationalem animam sequi misionem dicit, supra quam est agens intellectus separatus et immistus, omnium intelligibilium author, unicus numero totius sphaerae humanae, cum quo Avempace et Abubacher congruunt. 5

Sed in intellectu potentiae discrepant. Avempace et Abubacher duos asserunt esse intellectus potentiae, scilicet ipsum phantasma actuum ac actu denudatum a materiatis, et imaginativam ipsam quae subiectum est phantasmatum, quae sunt potentia intelligibilia. Et huius ratio est, quoniam intellectiones sunt numeratae, et non ratione agentis, cum ille sit unus omnium, ergo ratione intellectus in potentia. Ergo intellectus in potentia numeratus est, et omne numeratum est hoc corpus vel virtus in corpore, et immo intellectum potentiae virtutem dixerunt corporis. Et omnis virtus in corpore est sensus exterior vel interior. Et intellectus non est sensus exterior, ut Aristoteles declaravit, ergo interior, et non videtur esse alius quam ille in quo potentia sunt intelligibilia. Et haec virtus est imaginativa, ubi intentionaliter sunt imaginatae seu phantasmata. Virtus ergo imaginativa est intellectus in potentia apud hos, licet quidam alio nomine utentes dicant esse phantasiam, alij cogitativam; et hoc discrimen est in nomine. 10 15 20

Et quoniam est quidam intellectus, qui recipit intelligibilia potentia, idest phantasmata, et alter qui quandoque actu quandoque potentia sit, immo duos intellectus potentiae extimant, phantasma scilicet et imaginativam virtutem. Phantasma enim est intellectus speculativus et intellectus potentiae. Intellectus potentiae quidem, tum quoniam phantasmate sic denudato dicimur intelligentes, tum quoniam hoc phantasma idest quod illam recipit denudationem, quam intellectionem nuncupant. Speculativus vero dicitur, quoniam phantasmata denudata sunt ipsa intellecta, quibus intelligimus res materiales. 25 30

Quod vero phantasma sit intellectus in potentia Avempace probavit ex hoc: quoniam invenit ipsum quandoque intellectum in actu quandoque in potentia. Et omnis forma intellecta quandoque actu quandoque in potentia est intellectus potentiae. 35

Amplius ex hoc, quoniam phantasma recipit ipsam denudationem, denudatio est intellectio, denudare enim est intelligere. Quoniam

¹² For Avempace's views, see Averroes 1953, in particular pp. 397–413.

denudare dicit ipsam actionem denudativam, et denudationem passivam quae proprie intelligere dicitur. Ergo phantasma recipit intellectionem, quoniam recipit utrasque denudationes scilicet passivam et activam, quoniam actio et passio sunt in passo. Ergo intellectus potentiae erit phantasma et ipsa virtus imaginativa licet diversimode. Quoniam phantasma intellectus est potentiae recipiens intellectionem, virtus imaginativa recipiens intelligibilia potentia. Et quia phantasma actu denudatum est universale actu, et universale actu non est in subiecto aliquo, nec in loco aliquo. Immo hoc phantasma, ut sic, nullibi est, sed est speculabile de se et denudationem retinens.

Ecce igitur quo pacto secundum Avempacem intellectus agens et possibilis unius essentiae non sunt partes, sed separata non constituentia aliquid unum totum, quibus Alexander concedit quantum ad hoc, licet inter eos sit discrimen magnum, ut ex primo huius libri tractatu¹³ quis scire potest, ubi Alexandri positionem enarravimus.

*Cap. 6. In quo inducuntur rationes
Averrois probantes necessitatem intellectus agentis*

Averroes in 3. *De anima* commento 18.¹⁴ quatuor extrahit rationes quod intellectus agens sit aliquid, et prima componitur in forma hypothetica. Si solae intellectiones imaginatae non sufficiunt ad intelligere intellectus potentiae, nec solus intellectus potentiae se solo facit se intelligentem, necessarius est aliquis intellectus alius ab eis. Haec hypothetica est manifesta per se. Sed intentiones solae non sufficiunt, nec solus intellectus ad intelligere. Ergo necessarius est intellectus agens. Minor declaratur ibidem, intellectus enim solus non sufficit, quia tunc intelligere possemus absque phantasmate. Nec solae illae sufficiunt, quia tunc individuum non differt ab universali. Quoniam hoc solo differunt, quoniam individuum movet sensum, universale intellectum, et sic intellectus esset imaginativa.

Amplius, cuicunque attribuuntur duae operationes genere diversae, ei attribuuntur principia diversa generum illarum. Sed animae nostrae attribuitur facere intellecta et recipere illa, ergo ei intellectus factivus et passivus attribui debent.

¹³ See book I.

¹⁴ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, pp. 437–440.

Rursum, omne quod transfertur de genere in genus, de ordine in ordinem eget agente transferente et subiecto recipiente illud translatum. Sed intentiones imaginatae transferuntur de esse individuo ad esse universale, quae differunt genere et ordine. Ergo egent transferente et est intellectus agens; et recipiente et est intellectus potentiae. 5

Adhuc, omne quod operatur duabus operationibus diversis, est in actu principia illarum. Sed nos experimur operari dupliciter, scilicet creando intellecta et recipiendo illa. Ergo ut prius.

Item, omne id quod precedit intellectum potentiae, qui est quid nostri, est quidpiam nostri. Sed agens precedit intellectum potentiae, qui est quid nostri per caput praecedens. Ergo et agens est quid nostri. Ex his haberi potest necessitas intellectus agentis. Erit ergo quidam intellectus agens, qui est sicut lumen, ars et habitus, ut Simplicius inquit in commento tertij *De anima*¹⁵ textu illo “et est intellectus hic quidem” et cetera. Prout enim est circa materialia factivus ars dicitur, ars enim 15 inquit nihil aliud est nisi habitus, quo agimus circa materialia. Ut Aristoteles inquit, prout comparatur intellectui potentiae fixe et stabiliter est habitus et perfectio, quoniam ita est perfectio intellectus potentiae quod non potest solvi. Et hoc pacto habitus sortitur rationem, ut autem est id quo illuminantur, et fiunt actu cognita intellecta. Et id quo 20 intellectus potentiae recipit illa est lumen quoddam, ac rationem lucis participans. Utrum autem sit aliquis alius intellectus agens posterius dicetur. Quod quidem igitur sit intellectus agens quidam, ut habitus, ars et lumen his palam.

Cap. 7. *In quo obiicitur his per argumenta Peripateticorum*¹⁶ 25

Obijciunt autem his Averroes et Themistius demonstrative. Et prima Averrois ratio haec est. Intellectus possibilis movetur ab intelligibilibus. Phantasmata non moventur, sed movent. Ergo phantasma in secunda figura non est intellectus potentiae. Maior declaratur, quoniam declaratur quod phantasmata sunt id, cuius proportio ad virtutem distinctivam rationalem est sicut proportio sensati ad sentiens. Minor declaratur, quoniam si esset recipiens intellecta, tunc res reciperet se, et movens esset motum. 30

¹⁵ Simplicius 1564, lib. II, t/c. 18, f. 63^{vb}.

¹⁶ The chapter contains Averroes' and Themistius' arguments against Avempace.

Amplius, intellectus materialis nec est actus neque habens actum, sed possibilis vocatus tamen. Phantasma est actus vel habens actum, cum sit forma imaginativae. Ergo phantasma non est intellectus potentiae.

Rursum, intellectus comparatur magis visui quam visibili. Sed phantasma non comparatur visui, sed visibili. Ergo phantasma non est intellectus potentiae. Minor patet, quoniam quemadmodum visile non movet visum nisi in praesentia lucis, sic phantasma movet intellectum in praesentia intellectus agentis, ut Aristoteles inquit. Ergo phantasma comparatur visili et sic non erit intellectus potentiae. Postremo Themistius in libro *De anima* 3. cap. 31.¹⁷ inquit. “Cum enim statuisset Aristoteles in omni natura, alterum pro materia haberi, alterum pro forma movente perficienteque, necesse inquit est easdem differentias in anima reperiri, et talem aliquem intellectum adesse, qui pars animae rationalis praestantissima sit.” | Arguo ergo sic: rationalis animae partes sunt duae, altera ut materia, altera ut forma. Ergo intellectus potentiae pars est rationalis animae.

Adhuc arguit et inquit.¹⁸ “Atque hoc quoque ex illis verbis clarissime innotescit, quorum paulotenus ante mentionem fecimus. De intellectu, inquit, et vi ea quae commentatur contemplaturque nihil adhuc liquet, sed videtur diversum animae genus esse. Solumque id abiungi et separari contingere, tanquam perpetuum a morticino caducoque.”¹⁹ Ecce quomodo intellectum potentiae separatum dicit ipsumque partem animae rationalis. Ergo agens intellectus et intellectus potentiae partes sunt animae separatae, et non sicut Alexander et Avempace et Abubacher dicunt.

Quo quidem pacto specialiter Alexandri positio differat ab hac Arabum ac quo modo reprobetur superiori capite ac tractatu liquidissime palam. Quod ergo accipio est quod intellectus agens et possibilis sunt aliquid rationalis animae, et hoc proculdubio Themistius, Theophrastus, Averroes et omnes Peripatetici, Arabes et Graeci asseverarunt.

¹⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31, p. 175.

¹⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31, p. 175.

¹⁹ Cf. Aristoteles, *De anima*, II.1, 413b24–25.

*Cap. 8. In quo inducitur positio dicens
propositiones esse intellectum agentem, et subiectum
earum esse intellectum potentiae, et improbatur*

Expositores veteres ex Graecis sunt qui dicunt propositiones primas
esse intellectum agentem.²⁰ Subiectum vero harum, scilicet potentiam
animae rationalis, dicunt esse subiectum et recipiens et intellectum
potentiae. Moventur autem hi. Quoniam intellectus agens est princi-
pium intelligendi omnium conclusionum, et principia sunt principium
intelligendi omnes conclusiones, in secunda figura concludunt prima
principia esse intellectum agentem.

Amplius, omne id quod extrahit intellecta de potentia ad actum est
intellectus agens Sed propositiones extrahunt conclusiones de potentia
intelligendi ad actum intellectum. Ergo sunt intellectus agens.

Rursum, propositiones sunt necessariae pro intellectu omnium con-
clusionum, vel igitur tanquam causa agens, vel tanquam materia ear-
um. Non tanquam materia earum, ergo tanquam causa agens. Ergo
propositiones sunt intellectus agens. Adhuc Aristoteles inquit intellec-
tum agentem esse tanquam lumen, et Plato dicit, sicut solem. Sed pro-
positiones sunt sicut lumen. Ergo propositiones sunt intellectus agens.
His argumentis Peripateticorum quidam sunt, qui propositiones intel-
lectum agentem extimant esse.

Sed his objicit Themistius in 3. *De anima* cap. 31.²¹ et inquit. “Sane
hi qui propositiones credunt surdissimis esse auribus videntur cum
vocem Aristotelis tam contentam illustremque exaudire non possint.
Intellectus, inquit, hominis divinus et impartibilis est cuius substantia
idem prorsus est quod actus isque immortalis et sempiternus et sepa-
ratus est solus.” Tunc adde minorem tu. Sed propositiones non est quid
divinum impartibile, cuius substantia est prorsus idem quod actus. Ergo
non sunt intellectus agens.

Averroes autem in 3. *De anima* libro commento 36.²² inquit: “Dica-
mus igitur quod, si hoc quod dicimus, quod necesse est propositiones
sint de intellectu agente, aut quasi materia, aut quasi instrumentum—
si habent ingressum in esse intellectuum speculativorum—non fuit
sermo necessariae consequentiae, secundum quod materia est mate-
ria et instrumentum.” Vult dicere quod haec consequentia non valet.

²⁰ Themistius ascribed this view to unspecified ‘ancients’; see below.

²¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31, p. 175.

²² Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 497.

Intellectus agens et propositiones necessario concurrunt ad esse intellectuum speculativorum. Ergo intellectus agens est forma vera et propositiones vere materia vel vere instrumentum. Sed secundum quod necesse est hic esse proportionem et dispositionem, idest similitudinem inter intellectum agentem et propositiones, quae assimilatur 5 materiae et instrumento alicui, non quia est materia vera et instrumentum verum. Debes ergo scire quod intellectus dupliciter accipitur apud Averroem. Uno modo essentialiter, scilicet qui in sua natura est intellectus, et hic dicitur simul intellectus et intelligens, qualiter sunt 10 motores separati. Alio modo capitur intellectus pro quidditate quae in sui natura est in materia, sed dicitur intellectus prout intelligitur. Et hoc modo Averroes loquitur in 36. commento,²³ quando inquit: "Sed impossibile est hic procedere in infinitum, quia faceret quidditates et intellectus infinitos diversos in specie." Et sic apud Averroes est aliquis 15 intellectus, qui non intelligit sed dicitur intellectus, || quia intelligitur, aliquis qui simul intelligit et intelligitur, ut patet in multis locis.

Ex his possumus veteres cum Themistio conciliari, quoniam propositiones esse intellectum agentem potest dupliciter intelligi. Uno modo primo et principaliter, et sic non, quoniam (ut recte Themistius inquit) id divinum quoddam autem existit. Alio modo instrumentaliter et 20 secundario, et tanquam sit materia primi. Et hoc pacto veteres recte dicunt, propositiones enim sunt instrumentum concurrens in intellectione intellectuum speculativorum. Et sic possunt dici intellectus agens propinquus et instrumentaliter ad verificationem propositionum concurrens. Et hoc forte intelligit Averroes in 2. *De anima* commento 25 155.²⁴ dicens: "Et intendit per intellectum, ut mihi videtur, primas propositiones, et per scientiam id quod provenit ab eis." Non ergo rationes veterum concludunt simpliciter, nec Themistii argumentum, sed partem veram unusquisque suam probat.

Cap. 9. *In quo narratur positio Avicennae et Algazelis* 30

Avicenna et suus abbreviator Algazel²⁵ de intellectu agente et possibili eodem modo loquuntur. Avicenna enim in quinta parte sexti

²³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 492.

²⁴ Averroes 1953, lib. II, t/c. 155, p. 366.

²⁵ Algazel's summary of Avicenna, the *Maqasid ul-Falasifah*, translated into Latin in the twelfth century; a modern edition was published by J. Muckle as Algazel's *Metaphysics* (Algazel 1933).

*Naturalium*²⁶ inquit quod anima humana plus est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum non exit nisi per causam, quae habet id in effectu et extrahit illum. Ergo est haec causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum, cuius comparatio ad animas nostras est sicut comparatio solis ad visus nostros. Quia sicut sol videtur per se in effectu et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. 5 10

Est ergo intelligentia agens sicut sol, quae extrahit animas nostras de potentia in effectum per illustrationem factam in intelligibilibus. Volunt autem hunc intellectum agentem esse separatum ac immistum, et non solum esse principium intelligendi, sed creandi formas propter quod *colcodea*²⁷ dicitur apud Arabes. Est autem alterius generis ab intellectu potentiae. Inquit enim similiter si intellectum materiale volunt appellare aptitudinem animae abstractam, in nobis semper est permanens dum sumus in hoc corpore. Si autem volumus appellare intellectum materiale aptitudinem animae secundum unamquamque rem, aptitudo destruitur cum habet esse effectus. Est ergo apud hos intellectus agens intelligentia separata nihilque animae nostrae. Intellectus autem potentiae est aptitudo animae nostrae ad intelligibilia. Et haec vel generalis ad omnia intelligibilia simpliciter vel particulariter, ita ad hoc intelligibile quod non alterum. Et sic constat intellectum agentem et intellectum potentiae non esse duas partes, quibus nostra anima constituitur. 15 20 25

Fuit autem author huius positionis non Avicenna, sed Alexander qui in libro *De anima* cap. 30.²⁸ et in tractatu *De intellectu*²⁹ positionem hanc ad verbum apponit. Voluit enim intellectum agentem nihil esse 30

²⁶ Avicenna 1968–1972: II, pars V, p. 126 f.

²⁷ “Colcodea”, that is, the “dator formarum”; see Avicenna 2002, pp. 944–945. For discussion, see Nallino 1925, Wolfson 1945, and Dunlop 1949. Nardi 1958, p. 241, states that the use of this term dates back to Pietro d’Abano’s *Conciliator* (Venice 1483).

²⁸ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XVI^{r-v}.

²⁹ The chapter on the intellect in Alexander’s *De anima* is meant; an edition of the medieval translation is in Théry 1926, pp. 74–82. In 1516 Girolamo Bagolino published his version. For discussion, see Cranz 1960, pp. 86–87, 111–113. Nifo used not this medieval translation, but another one; cf. book VI, ch. 22.

animae nostrae. Quod ex verbis Aristotelis probat, dicens quem intellectum de foris nuncupat, scilicet in 16. *De animalibus*, capite 10.³⁰ et est intellectus ab extra in nobis genitus. Non autem est potestas animae, quae in nobis sit, neque item habitus per quem intellectus potentiae, tum res alias, tum hunc ipsum appraehendat. Ecce quo pacto cum Avicenna congruit Alexander.

Quod autem de intellectu potentiae etiam congruat, audias verba Alexandri ibidem in cap. 26.³¹ “Cum ante intellectionem nihil fit actu, ubi quid intelligit id quod intelligitur, sit siquidem illa intellectio inde advenit quod intelligibilis speciem rei habet. Solum igitur materialis intellectus facultas et promptitudo quaedam est ad formas excipiendas, tabellae nondum inscriptae persimilis, quinimmo ipsius tabulae agrapho, hoc est inscriptionis carentiae. Quam tabellae similior, tabellae iam in entium numero est, quapropter id quod anima peditum est tabellae potius comparari potest, ipsa vero inscriptionis carentia, fere intellectus materialis est promptitudo et facultas quaeprim excipiendis inscriptionibus accommodata.” Ecce igitur quomodo cum Avicenna Alexander | congruit dicendo intellectum potentiae esse promptitudinem aut praeparationem quae (ut Avicenna ait quasi explicans sermonem Alexandri) potest esse et generalis et particularis. Et primo modo impatibilis ac semper est durans. Secundo modo in adventu intentionis intellectae tollitur a subiecto. Ergo ex amborum dictis colligere liquet intellectum potentiae et agentem non esse partes animae nostrae, sed bene, ut Alexander inquit, sunt differentiae animae. Quod quo pacto intelligatur posterius dicemus.

Cap. 10. *In quo narratur positio quorundam ad mentem Averrois de intellectu agente et potentiae*

Multi in positione Peripateticorum ac Averrois persistentes, et ego diu credidimus intellectum potentiae esse intellectum separatum, ultimum abstractorum, ut Averroes testatur commento 19. tertii libri *De anima*.³² Quae penitus esset intelligentia separata a materia, neque actus nec habens actum prorsus aliquem, quo intelligat. Sed est sub-

1–2 “intellectum”: correction of “intellectus”.

³⁰ Aristoteles, *De generatione animalium*, II.3, 736b27–28.

³¹ Alexander Aphrodisiensis 1514, f. XV^v.

³² Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, pp. 440–443.

stantia omnino in potentia ad formas intelligibiles, nata perfici intentionaliter ab intelligibilibus, sicut materia realiter a formis sensibilibus. Hoc autem solitus eram hoc pacto confirmare. Quoniam sicut in rebus abstractis est una natura omnino expoliata a potentia, sed in qua penitus intellectus et intellectum sunt unum, adeo quod nihil intelligit nisi se, ita debet dari in illo ordine quoddam infimum, quod penitus sit in potentia ad intelligibilia, immo quasi potentia ipsa nata perfici intentionaliter ab omnibus formis materialibus et superioribus substantijs. Intellectus autem agens erit tunc secundum hoc Deus.

Deus enim potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut illuminans quoddam illustrans omnia entia et hoc pacto dicitur intellectus agens. Alio modo ut efficiens omnia entia in esse, et sic dicitur primum principium ac primus motor. Volunt ergo hi quod quo pacto ex nauta et navi, et universaliter arte et instrumento fit unum ens, unitate ad operationem unam sufficiente, ita ex Deo et infimo intellectu qui intellectus dicitur potentia, fit unum tante unitate quanta sufficit ad operationem unam, scilicet ad intelligere quod dicitur respectu agentis abstrahere, respectu possibilis intelligere. Rationalis ergo anima apud hos nihil aliud est nisi colligatum ex Deo ut illuminante et infimo abstractorum ut illuminabili.

Et hoc diu opinatus sum esse Averrois positionem, et solitus eram addere quod Deus non tantum intellectui potentiae continuabilis est, sed cuilibet intelligentiae. Quemadmodum enim congregatum ex Deo ut illuminante et intellectu potentiae infimo ut illuminato fit rationalis anima hominis commoda, ita ex Deo ut illuminante et intellectu potentiae Lunae fit anima orbis Lunae. Et sic ex Deo, ut sic, et intellectu Mercurii anima Mercurij. Erit ergo Deus una forma omnium intelligentiarum constituens singulo orbi singulam animam ratione partis, quae est tanquam subiectum. Nec contra hoc obijcit argumentum Phenicij Arabis, quod tunc multae formae essent unius subiecti. Quoniam qua ratione Deus est forma intellectus potentiae nostri, eodem modo et intelligentiae intermediae, quoniam extremum non potest esse forma extremi, nisi media sint eodem modo formae illius.

Hoc quidem motivum supponit impossibile quoddam. Intelligentiae enim uno modo sunt essentialiter ordinatae, ut in actionibus physicis. Non potest enim agere superior nisi omnes mediae agant, ut Averroes dicit in 9. *Metaphysicae* commento 7.³³ Sed in actione et unione

³³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 7, fol. 231^{r-v}.

formali non essentialiter ordinantur. Stat igitur primam formam esse formam infimae et intermediae non. Vel conceditur quod quo ordine sunt, eo ordine et omnes intelligentiae mediae sunt formae intellectus nostri et sic rationalis animae erit congregatum ex infimo abstractorum et omnibus medijs et prima intelligentia. Et hoc pacto intelligentia Lunae est congregatum ex intellectu Lunae et omnibus superioribus intelligentiis et sic de alijs semper. Haec autem positio plus declarabitur cum de intellectione³⁴ dicemus ac modo, quomodo intelligentiae intelligunt. Sic igitur quo modo haec sit positio intelligenda constat. ||

5

10

*Cap. 11. In quo inducuntur argumenta pro
hac positione, quae quandoque nos induximus*

Positionem hanc solitus eram declarare esse Averrois mentem, quoniam Aristoteles in libro *De anima* 3.³⁵ definiens intellectum agentem inquit: “ille vero in omnia facere, sicut habitus quidam et sicut lumen.” Sed faciens omnia est solus Deus, ergo intellectus agens est Deus. Quod enim Deus sit solus omnia faciens testatur Aristoteles in libro *De mundo*,³⁶ quemadmodum induximus superius. Adhuc Averroes in 3. illo commento 19.³⁷ inquit: “Intelligentia agens nihil intelligit ex eis, quae sunt hic.” Sed solus Deus est qui nihil intelligit eorum, quae sunt hic, ut 14. commento illius libri³⁸ dixit et in magno commento³⁹ et alibi infinicies. Deus ergo solus est agens intellectus.

15

20

Rursum, eodem commento dicit.⁴⁰ “Et est sua substantia actio, idest quod non est in eo potentia ad aliquid, sicut in intellectu recipiente est potentia ad recipiendum formas.” Sed omne liberatum a potentia est Deus, ut dicit ipse in magno commento et 14. illius. Ergo intellectus agens est Deus.

25

³⁴ See book V and VI.

³⁵ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a14–16.

³⁶ Aristoteles, *De mundo*, 6, 397b14–16.

³⁷ Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, p. 441.

³⁸ Nifo probably refers to Averroes 1953, lib. III, t/c. 14, p. 429: “Unde videmus quod illud quod est liberatum ab hac natura est primum intelligens.”

³⁹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 410: “Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, quae nichil intelligit extra se, sed essentia eius est quidditas eius (...).”

⁴⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, pp. 440–441.

Item, inquit Averroes: “Opinatur enim quod prima perfectio sensus fit ab intelligentia agente, ut declarabitur in libro *De animalibus*,” hoc inquit in 2. *De anima* commento 59.⁴¹ Igitur intelligit per intelligentiam agentem non *colcodeam*, cum in hoc repraehendat Avicennam 7. *Metaphysicae* commento 31.⁴² Ergo intelligit Deum, et sic Deus est intellectus agens. 5

Praeterea in 3. *De anima* commento 36.⁴³ inquit. “Homo igitur secundum hunc modum, sicut dicit Themistius, assimilatur Deo in hoc quod est omnia quodammodo, et sciens ea quoquo modo. Entia enim nihil aliud sunt nisi scientia eius, neque esse entium aliud sunt nisi scientia eius.” Arguo ergo omne id cuius scientia est esse rerum omnium et quod scit omnia prout est omnia est Deus. Sed per haec verba, intellectus agens est hoc modo. Ergo intellectus agens est Deus et hoc est bonum argumentum. Deinde Averroes in 3. *De anima* commento 20.⁴⁴ circa finem inquit. “Et nos convenimus cum Alexandro in modo ponendi intellectum agentem et differimus ab eo in natura intellectus materialis. Et differimus a Themistio in natura intellectus, qui est in habitu, et in modo ponendi intellectum agentem.” 10 15

Ex his capitur quod Averroes dicit de intellectu agente id quod Alexander et non id quod Themistius. Sed Alexander dicit intellectum agentem esse Deum, ut videtur sibi imponere Averroes 3. *De anima* commento 36. et Themistius non. Ergo Averroes sentit intellectum agentem esse Deum. 20

Postremo Averroes 12. *Divinorum* commento 38.,⁴⁵ inquit. “Ex hoc quidem apparet bene quod Aristoteles opinatur, quod forma hominum, in eo quod sunt homines non sit nisi per continuationem eorum cum intellectu, quae declaratur in libro *De anima* esse primum agens et movens nos. Intelligentiae enim abstractae debent esse principia eorum, quorum sunt principia, duobus modis, secundum quod sunt moventes et secundum quod sunt finis. Intelligentia enim agens inquantum est abstracta et est principium nobis, necesse est ut moveat nos, secundum quod amatum amans. Et si omnis motus necesse est, ut continuetur cum eo a quo sit secundum finem, necesse est ut in postremo continuetur cum hoc intellectu abstracto, ita quod erimus 25 30

⁴¹ Averroes 1953, lib. II, t/c. 59, p. 219.

⁴² Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 31, fol. 181^{r-v}.

⁴³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 501.

⁴⁴ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, p. 453.

⁴⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 38, fol. 321^{r-v}.

dependentes a tali principio, a quo coelum dependet, quamvis hoc sit in nobis modico tempore, sicut dixit Aristoteles.”

Ex his arguo. Omne movens nos sicut amatum movet amans, a quo dependemus, sicut coelum dependet ab eo ad quod stat. Ultimus finis nostri motus est Deus, ut perspicue omnibus palam. Sed his verbis constat intellectum agentem esse movens nos sicut amatum amans a quo dependemus, sicut coelum dependet ab eo, ad quem stat ultima quies. Ergo intellectus agens est Deus, et hoc est ultimum et potissimum argumentum pro hac parte.

Et huic congruit verbum Averrois in sua paraphrasi *De somno*,⁴⁶ inquit enim. “Et quemadmodum dat perfectiones animales universales, et materia recipit eas particulares, ita hoc dat perfectionem ultimam animae imaginativae per universalem et imaginativa recipit eam particularem. Declaratum est enim quod intelligentia agens dat primam perfectionem utriusque animae, et particulares et particularium scilicet quinque sensuum et virtutis imaginativae.” Et his arguo, dator ultimarum et primarum perfectionum est Deus. Sed intelligentia agens, ut inquit, est dator tam primarum perfectionum quam postremarum. Ergo intellectus agens est Deus.

Haec sunt argumenta, quae olim pro hac parte nos induximus, et credidimus proculdubio intentionem Averrois esse hanc et in tantum consideravimus quod solvebamus argumenta pro parte opposita.

Cap. 12. *In quo approbatur haec positio*

Et cum pervenit ad manus meas epistola Averrois, quae *De beatitudine* inscribitur,⁴⁷ quam nos commentati sumus his diebus,⁴⁸ iam inveni sermones Averrois contrarios huic positioni. Inquit enim.⁴⁹ “Dixerunt philosophi quod intellectus agens intelligit primum et omnia secunda

⁴⁶ Averroes 1949, pp. 109–110.

⁴⁷ Averroes, *De animae beatitudine*, in Aristoteles 1562–1574: IX, fols. 148^r–155^r. This text is a kind of compilation of texts by Averroes and other authors; for a thorough analysis of the origin and a modern edition, see Averroes 2001. For Nifo’s edition with comment (Nifo 1508, 1524), see C. Steel’s introduction to this edition, pp. 105–112, and 118–121.

⁴⁸ The first edition of Nifo’s commentary to Averroes’ *De animae beatitudine* was completed in May 1492 and appeared in 1508; see the Chronology in the Appendix, and Bibliography.

⁴⁹ Averroes, *De animae beatitudine*, cap. 4, in Aristoteles 1562–1574: IX, fol. 152^{vb}.

et se ipsum. Et similiter quae non sunt actu intelligibilia, et reducit intelligibilia in potentia in actu intelligibilia. Et quae sunt intelligibilia in seipsis sunt illa, quae sunt separata a corporibus” et cetera. Ecce quo pacto primum intellectum non ponit esse intellectum agentem, quoniam copulatione utitur, et quoniam Deus non intelligit nisi se, ut dictum est in 12. *Metaphysicae* commento 51.⁵⁰ et in libro *Destructio destructionum* disputatione tertia⁵¹ et alibi. 5

Amplius, in sequenti *Epistola de beatitudine*,⁵² quae forte est pars prioris vel altera a priori, ut reputo, quoniam in prima complevit intentionem in secunda proponit novam intentionem. Sed quocunque modo sit inquit.⁵³ “Dixit autem Avemasar,⁵⁴ principia per quae stant corpora, et ipsorum accidentia sunt sex gradus habentia sex alios supremos, et unaquaeque illarum specierum continetur in aliquo gradu illorum. Nam causa prima est in primo gradu, secunda vero in secundo, intellectus agens in tertio gradu, anima in quarto gradu, forma in quinto, materia in sexto gradu.” Et paucis interpositis inquit.⁵⁵ “Credendum est primam causam esse altissimum Deum benedictum, et ipsa est causa propinqua essentiae secundorum et essentiae intellectus agens, et secundae sunt causae essentiae corporum coelestium.” Ecce quam plane intellectus agens differt a Deo. Haec sunt argumenta, quae olim vidimus ac conabamur solvere pro parte illa, modo autem solvat, qui vult. 10 15 20

Amplius, inquit Averroes commento 18. tertii *De anima*.⁵⁶ “Et fuit necesse attribuere has duas actiones in nobis animae scilicet recipere intellectum et facere ipsum, quamvis agens et recipiens sint substantiae aeternae propter hoc quod istae duae actiones reductae sunt ad nostram voluntatem, scilicet abstrahere intellecta et intelligere ea.” Ex hoc arguo, omnis forma cuius operatio est in nostra voluntate est quidpiam corporis nostri vel animae nostrae. Ergo cum intellectus operatio sit in voluntate nostra, proculdubio erit quidpiam corporis nostri vel quidpiam animae nostrae. Et sic non potest esse Deus. 25 30

⁵⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 51, fols. 334^r–337^r.

⁵¹ See, for example, Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 15, fol. 42^v.

⁵² On the relation between Averroes’ *De animae beatitudine* and *Libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, see Averroes 2001.

⁵³ Averroes, *De animae beatitudine*, cap. 5, in Aristoteles 1562–1574: IX, fol. 153^{va}.

⁵⁴ Alfarabi (870–950) is meant.

⁵⁵ Averroes, *De animae beatitudine*, cap. 5, in Aristoteles 1562–1574: IX, fol. 153^{vb}.

⁵⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, p. 439.

Adhuc Themistius in 3. *De anima* capite 31.⁵⁷ arguit et prima ratio sua est, intellectus agens est pars ac differentia animae nostrae ut Aristoteles inquit. “Cum statuisset enim Aristoteles in omni natura alterum pro materia haberi, alterum pro forma movente perficienteque, necesse—inquit—est easdem differentias in anima reperiri, et talem aliquem intellectum adesse, qui pars animae rationalis praestantissima sit.” Maior ergo haec palam. Sed Deus nec pars est animae rationalis, nec differentia. Ergo non est intellectus agens nec econtra.

Amplius, inquit in 2. *De anima*.⁵⁸ “De intellectu autem et perspectiva potentia, nihil adhuc manifestum est, sed videtur genus alterum animae esse, et hoc solum contingere separari, sicut perpetuum a corruptibili.” Ex hoc accipitur, haec exclusiva solum intellectus est perpetuus. Intendit autem per intellectum ipsum agentem, quoniam in 3. libro inquit.⁵⁹ “Separatus autem est solum hoc quod vere est, et hoc solum immortale et perpetuum est.” Ecce quomodo vult quod solum intellectus agens sit perpetuus et immortalis. Quaerit ergo Themistius ly “solum” quomodo accipitur, absolute vel relative ad nos. Non absolute, quia tunc sequitur: ergo omne perpetuum esset intellectus agens, ab exclusiva ad universalem de terminis transpositis. Modo hoc est || impossibile, multa enim sunt perpetua, quae non sunt intellectus agens, scilicet motores coelorum. Si accipitur “solum” relative ad nos, tunc est sensus: solum eorum quae sunt in nobis intellectus agens est aeternus. Et sic vult quod intellectus agens sit quidpiam nostri, ergo non est Deus, cum non tantum sit quidpiam nostri sed omnium, ut dictum est.

Iterum intellectus agens assistit homini, ut dicit Themistius in 3. *De anima* cap. 31. et 27.⁶⁰ immo est immersus et immistus intellectui possibili, ut ibidem dicit in 3. *De anima* cap. 23.⁶¹ Sed Deus non assistit homini, ut Averroes dicit 8. *Physicorum* commento 84.⁶² sed in maximo circulo et in dextro illius, ut dicit 2. *Coeli* commento 15.⁶³ Ergo Deus non est intellectus agens.

⁵⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31, p. 175.

⁵⁸ Aristoteles, *De anima*, II.2, 414a24–25.

⁵⁹ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a23–24.

⁶⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 27 and cap. 31, pp. 174–175.

⁶¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 23, pp. 172–173.

⁶² Averroes 1562–1574: IV, lib. VIII, t/c. 84, fol. 432^{r-v}.

⁶³ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 15, fols. 103^v–104^v.

Amplius, filius Averrois in *Tractatu de intellectu qui est summum humanum bonum*⁶⁴ inquit. “Intelligibilia operans habet duas operationes. Unam in quantum est abstracta, et haec est quod intelligit suam proprietatem, quemadmodum esse aliarum intelligentiarum quae intelligunt earum proprietates, et quod intelligens et intellectum in ipsis est una et eadem res. Alia operatio est, quod intelligit res intelligibiles, quae sunt in intellectu materiali, haec enim exire facit de potentia in actum. Et est haec intelligentia operans coniugabilis homini, et est quasi forma ei, propterea homo operatur cum ipsa, quando vult scilicet intelligit. Et Themistius dixit in ipsa: «Et cum ipsa scribo haec ille».” Ecce quomodo intellectus agens est ille qui intelligit res intelligibiles, quae sunt in intellectu materiali. Cum ipsa sit forma hominis, qua operatur, quando vult. Modo Deus non est huiusmodi, Deus enim non intelligit res extra se, nec est forma hominis in potestate eius existens, ut constat. Ergo Deus non est intellectus agens. Hoc idem et in finem illius tractatus inquit, cuius verba relinquo brevitatis causa.

Item 7. *Metaphysicorum* commento 31.⁶⁵ in fine contra Avicennam inquit. “Sed movit Aristoteles ad ponendum movens separatum a materia in factione virtutum intelligentium, quia virtutes intelligibiles apud ipsum sunt non mistae cum materia. Unde necesse est, ut id quod non est mistum cum materia generetur quoquo modo a non misto cum materia simpliciter” et cetera. Ecce quomodo vult intellectum agentem solum esse abstractivum formarum intelligibilium. Sed Deus non solum est abstractivum intelligibilium ut declarabitur. Ergo Deus non est intellectus agens.

Praeterea orbis inferior ac omnium orbium vilissimus meretur motorem viliolem omnibus alijs. Haec maior est Averrois 12. *Metaphysicorum* commento 44.⁶⁶ ubi vult motores se excedere in nobilitate mobilis et magnitudine eius. Sed homo est vilior ac inferior omnibus alijs. Ergo meretur intelligentiam viliolem, non ergo Deus est motor hominis.

⁶⁴ See Averroes jr 2000, pp. 321–322. The treatise *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body* is the only known philosophical text by a son of Averroes. While the Arabic text survives in only one manuscript, several manuscripts of both a Hebrew and a Latin translation attest to the popularity of the work in the late Middle Ages. In his *De anima* commentary, Nifo calls Averroes’ son “Alpheed”; cf. Nifo 1553, fol. 197^{rb}. For discussion, see also Hercz 1869 and Burnett 1999.

⁶⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 31, fol. 181^v.

⁶⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fols. 327^r–328^v.

Rursum Aristoteles in 2. *Coeli* inquit.⁶⁷ “Videtur autem optime quidem habenti existere, quod bene sine actione, propinquissimo autem per paucam et unam, his autem qui longius per plures.” Ubi Averroes commento 62.⁶⁸ inquit. “Id quod acquirit perfectam nobilitatem sine actione est in rei veritate id cuius actio est sua substantia, scilicet intellectus abstractus” et cetera. Ex hoc arguo Deus nihil agit extra se, sed sua substantia est eius actio. Intellectus agens agit extra se, ergo intellectus agens non est Deus. Minor patet, facit enim de potentia intelligibilibus actu intellecta. Maior ex verbis illis palam, et infra dicit, quod autem est, ut optime habens nihil indiget actione ubi Averroes commento 64.⁶⁹ inquit. “Et intelligendum est quod id quod acquirit nobilitatem pauca operatione existit in corporibus coelestibus. Et id quod acquirit multis operationibus invenitur in corporibus coelestibus, et in nobilissimo eorum, quae sunt hic, scilicet homine.” Ecce quomodo palam propositum principium acquirendi perfectionem in homine est multis actionibus. Sed Deus non est principium multarum operationum. Ergo non est quidpiam principium hominis, et sic non potest esse intellectus agens. 5 10 15

Item Simplicius in 3. *De anima*⁷⁰ textu illo “et hic intellectus separabilis et impatibilis” movet quaestionem an intellectus agens sit Deus, et respondet quod sicut intellectus potentiae differt a sensu, ita Deus ab intellectu agente, et hoc scribimus in commento nostro *De anima* textu illo. 20

Postremo Aristoteles in 12. *Divinorum*⁷¹ de primo loquens inquit: 38^r “Movet autem sicut appetibile et intelligibile, haec enim sola movent non mota.” Sed intellectus agens non movet ut appetibile et intelligibile omnes intelligentias, quoniam forma infimi orbis non debet movere formas supremi ac altiorum orbium. Ex his et aliis multis dicendum reputo intellectum agentem qui pars est rationalis animae non esse Deum. 25 30

⁶⁷ Aristoteles, *De coelo*, II.12, 292b22–24.

⁶⁸ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 62, fol. 140^{r-v}.

⁶⁹ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 64, fol. 142^v.

⁷⁰ Simplicius 1564, III, t/c. 19, fols. 63^v–64^r.

⁷¹ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072a23–27.

Cap. 13. *In quo determinatur veritas
argumentaque oppositae partis solvuntur*

Sed consideratis considerandis proculdubio dicere oportet esse tres intellectus agentes. Quorum unus est sicut sol, quae forma est universalis omnium intellectuum separatorum, ac id per cuius essentiam omnes intelligentiae sunt et intelligunt, ut declarabitur. Est alter infimus animae, scilicet orbis infimi accommodatus, scilicet qui pars est rationalis animae qui est sicut lumen, quo possibilis intellectus recipit ac intelligibilia agunt. Et hunc intellectum significavit Averroes commento magno in fine,⁷² dicens immo “debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaphanum” et cetera. Modo lux est forma diaphani, modo hoc non potest verificari de Deo, et sic dat intelligere secundum intellectum. 5

Quemadmodum ergo in actione naturali et physica Deus est primus motor, inquantum est anima primi orbis, ita in actione intentionali Deus est primus intellectus agens in virtute cuius omnia alia illuminat intelligibilia propria, quemadmodum lux virtute solis. Alius est instrumentum tantum, et hic intellectus agens est prima notio, quae est intellectus prout per accidens; in se est quoddam intellectum quod lumen intelligitur et extrahit conciones de potentia ad actum. 15 20

Ergo secundum Averroem erit intellectus illuminans tantum ut Deus, post quem est intellectus, qui non illuminat nec illuminatur sed est lumen, quo fit illuminatio a primo intellectorum. Tertius est qui illuminatur a primo mediante hoc lumine, qui illuminat, et hunc Themistius appellat illuminantem et illuminatum. Et hic est plures secundum numerum artium, ut dicit Themistius, alii autem sunt unici tantum numero. 25

Non ergo simpliciter male dictum est, Deum est intellectum agentem, sed male dicunt cum reputant hunc solum et nullum alterum esse, qui pars sit rationalis animae, sicut ego diu credebam. Hanc autem sententiam Simplicius in 3. *De anima* textu illius partis “et hic intellectus separabilis” plane ponit, dicit.⁷³ “Recte—inquit—ergo duplex nobis animae assignatur intellectus et manens et procedens, et hic vel perfectus vel imperfectus.” Manens vero vel omnino manens ut Deus, vel quodam pacto ut intellectus animae nostrae, vide commentum nostrum. 30 35

⁷² Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 410.

⁷³ Simplicius 1564, lib. III, t/c. 19, f. 64^{rb}.

Ideo ad argumenta oppositae partis facile solvitur.

Primum nihil est, quoniam intellectus agens est omnia facere similitudine abstractione, ut Averroes testatur. Deus autem facit omnia secundum esse et existere.

Secundum etiam nihil valet, quoniam Averroes non vult simpliciter intellectum agentem nihil intelligere, sed nihil intelligit receptive, sicut intellectus potentiae intelligit, cum quo ponit differentiam. Et per idem solvitur verbum aliud, agens enim intellectus non est potentia ad intelligibilia, quemadmodum intellectus potentiae.

Id etiam 2. *De anima* potest verificari de intellectu agente primo, sicut in commento nostro scripsimus.⁷⁴ Et potest verificari de virtute formativa, quae intellectus dicitur agens meta(phorice) ut alii dicunt.⁷⁵

Id etiam tertii *De anima* commento 36,⁷⁶ solvit se. Est enim homo tunc similis Deo, quoniam sicut Deus est omnia secundum rem et essentiam, ita homo per intellectum agentem omnia secundum scientiam et cognitionem. Non quod Deus sit intellectus agens, sed ei propinquus ac similis. Et forte quod verificatur de intellectu agente qui est sicut sol, ut dicam commento 36.

Id 20. commenti⁷⁷ nihil est, quoniam Alexander non dicit id ut videbitur et declarabo cur Averroes convenit magis cum Alexandro quam cum Themistio, ut loco suo dicam.

Id 12.⁷⁸ cogit omnino de intellectu agente primo, qui est Deus, et non de secundo, et ideo bene considera.

Id libri *De somno*⁷⁹ solvit ex hoc, quoniam ibi loquitur secundum Avicennam et Algazalem, quos secutus est in iuventute.

Quomodo igitur intellectus agens sit Deus et quomodo non, et quomodo solvuntur aliquae auctoritates illorum et aliquae non, his perspicuum est omnibus.

⁷⁴ See Nifo, *In De anima*, II, t/c. 59; cf. Nifo 1553, fols. 99^{vb}–100^{ra}. See also the following note.

⁷⁵ Most probably, Nifo refers to Averroes 1953, lib. II, t/c. 59, p. 219: “Opinatur enim quod prima perfectio sensus fit ab intelligentia agentis, ut declaratur in libro *Animalium*; secunda perfectio fit a sensibilibus.”

⁷⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, pp. 479–502.

⁷⁷ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, pp. 443–454.

⁷⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 12, pp. 426–427.

⁷⁹ Averroes 1949, p. 110: “declaratum est enim quod intelligentia agens dat primas perfectiones virtutum anime particulares particularium, scilicet quinque sensus, et virtutis ymaginative.”

Cap. 14. *In quo narratur sententia Themistii*

De sententia Themistii inveni viros discordes propter verba quaedam eius. Inquit enim in 3. *De anima* capite 32.⁸⁰ “An primum quidem intellectum credi unum oportet, illuminatos vero et subinde illuminantes plures, quemadmodum quoque sol est unus, tamen lux, quae de sole prodit et mittitur, quasi abiungitur ab eo et divellitur, atque ita in multos obtutus distrahitur distribuiturque.” Ex his verbis Expositor⁸¹ sumit duplicem esse intellectum agentem. Unum scilicet qui tantum illuminat ac solum principium primum est illustrationis. Et hic est substantia separata prima, scilicet Deus. Secundus est simul illuminans et illuminatus et hic est quaedam substantia praeparata ad intelligendum, quae illuminatur ab intellectu agente et illuminat intellectum possibilem. Et hic numeratur secundum numerum intellectuum possibilem, quos Themistius ponit tot quot homines, secundum Expositorem. Albertus autem Latinorum primus Themistii mentem aliter explanat,⁸² et vult quod Themistius per intellectum agentem multiplicatum intelligat lumen quoddam aeternum, existens subiective in intellectu potentiae ab intellectu illuminante progrediens, quod apud Themistium est tum illustrans tum illustratum. Illustratur enim ab intellectu agente, illuminat autem intellectum potentiae ac phantasmata ipsa.

Sed hi a mente Themistii maxime remoti sunt, ut per superius dicta clarescit, et immo ne multiplicemus sermonem, in quo non oportet. Videtur ergo mihi dicere Themistium posuisse animam quandam seiunctam a materia unicam mundi totius, ut in 1. *De anima* libro capite 23.⁸³ Testatur ex genetis per putrefactionem, et hanc esse rationalem hominis animam non dubitat. Dico non vitam hominis aut animationem esse, sed vitam ac animationem prebere, ut inquit. Modo in 3. *De anima* cap 31. et 27.⁸⁴ ait agentem intellectum esse aliquid nostri et essentiam nostram, quod verificari non potest nisi prout pars rationalis animae separatae ac abstractae.

28 “agentem”: correction of “agentia”.
without sense.

29 After “pars”: “ex”, eliminated because without sense.

⁸⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 32, p. 175.

⁸¹ The reference is to Thomas Aquinas’ exposition of Themistius’ view in his *De unitate intellectus*, cap. 5; for discussion, see G. Verbeke’s introductory essay in Themistius 1973.

⁸² See Albertus Magnus 1968, lib. III, tract. 2, cap. 5, pp. 183–185.

⁸³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23, pp. 135–136.

⁸⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31 and 27, pp. 174–175.

Erit ergo duplex intellectus agens. Unus illustrans tantum, et sic pars animae rationalis erit separata sine dubio. Alter illustrans simul et illustratus et hic prima principia ac prenotiones et propositiones sunt; et haec sunt multa prout diversae et multae sunt artes.

Et hos duos intellectus denotavit Themistius in 3. *De anima* cap. 26.⁸⁵ 5
cum declarasset intellectum agentem unicum intellectum multiplicatum declarans. Dicit in intellectu quidem possibili diversae et sectae sunt notiones quod declarat dicens eo quod variae tum artes tum notitiae et scientiae collocantur. Ecce quomodo per intellectus agentes illustrantes et illustratos insimul intelligit notiones diversas, idest intellectus 10
primarum propositionum, quae ideo sunt multae, quoniam variae sunt tum artes, tum scientiae.

Erit ergo intellectus agens primus et hic est pars animae rationalis cum intellectu potentiae constituens eam, ut cap. 35.⁸⁶ concludit. Alter est notio prima et haec nihil est animae nostrae, sed bene quidpiam congenitum secundum Themistius. Primus unicus est numero omnium, quemadmodum rationalis anima una omnium. Secundus est numeratus secundum numerum artium et scientiarum. Alia enim est notio in geometria, alia in physica auscultatione, alia in metaphysica, sicut manifeste declaratur suo loco. Et inde bene dicitur illustrans, quoniam 20
primae propositiones conclusiones declarant. Sunt vero illustratae quoniam intellectu agente tantum intelliguntur, ut Averroes et Themistius in *Posterioribus*⁸⁷ dicunt, et nos in commento nostro diximus. Sed an intellectus agens et possibilis sunt diversae substantiae apud eum, an solus sit intellectus agens, sed comparatione possibilis quandoque dicatur, in positione Averrois declarabitur. Nunc vero sit dictum 25
in tantum.

Cap. 15. *In quo narratur positio dicens
intellectum agentem et intellectum potentiae esse
qualitates rationalis animae secundum Averroem* 30

Fuerunt quidam Averrois imitatores, qui intellectum agentem et intellectum potentiae aliquid animae nostrae esse dicunt. Sed non dicunt

⁸⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26, p. 173.

⁸⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 35, p. 176.

⁸⁷ See Averroes' *Expositio media in Aristotelis Posteriorum Resolutoriorum libros*, in Averroes 1562–1574: I; and Themistius' comment on *Posterior Analytics* in Themistius 1570.

esse substantias rationalis animae, sed virtutes ac facultates, quae sunt propria ac essentialia accidentia, quibus rationalis anima est principium activum | actionis et intellectionis, et principium passionis. Quemadmodum enim sensitiva anima respectu sensationis eget duabus facultatibus quibus agit et patitur sensationem, sic et rationalis anima per facultatem activam principium est abstractionis intelligibilem, per facultatem passivam principium est receptivum eorum. Agens ergo intellectus et possibilis duae sunt potentiae naturales de secunda specie qualitatis, quae facultates rationalis animae dici possunt.

38^v

5

10

Hanc autem positionem ex verbis Averrois syllogizati sunt hoc modo. Virtutes nostrae animae sunt facultates ac accidentia propria eius. Sed intellectus agens et possibilis sunt virtutes animae nostrae. Hoc inquit Averroes in libro 3. *De anima* commento 4.⁸⁸ sic. “Et ideo Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis.” Et ibidem commento 18.⁸⁹ ait. “Et cum invenimus nos agere per has duas virtutes cum voluerimus et nihil agit nisi per suam formam, ideo fuit necesse attribuere in nobis has duas virtutes intellectus” et cetera. Et commento 20.⁹⁰ inquit. “Et ex hoc modo dicimus quod intellectus continuatus nobiscum apparent in eo duae virtutes, quarum una est activa, et alia de genere virtutum passivarum.” Et hoc idem frequenter in commentis Averrois invenies.

15

20

Ergo patet his minor quod intellectus agens et possibilis sunt virtutes animae rationalis, et sic sequitur conclusio quod sint potentiae naturales et accidentia essentialia eius quod erat positio horum. Sunt autem ex antiquis quidam qui positionem hanc confirmant ex hoc. Quoniam nulla substantia creata ac causata ab alia priori est principium operationis per eius essentiam. Sed omnis talis substantia operatur per potentiam secundum rem distinctam ab essentia. Hoc enim solo discrimine differt substantia causata ab incausata, quoniam incausata operatur per potentiam, quae est eius essentia, causata vero per potentiam diversam ab essentia. Sed rationalis anima est substantia causata, cum sit infima intelligentiarum. Ergo erit potentia sua, per quam operatur, differens ab essentia eius et sic accidens eius.

25

30

35

⁸⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 4, pp. 385.

⁸⁹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, pp. 439–440.

⁹⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, p. 451.

Amplius, potentia et actus sunt eiusdem generis, ut Averroes ait 5. *Physicae auscultationis* commento 9.⁹¹ Sed actus rationalis animae est accidens, scilicet intelligere. Ergo potentia passiva intellectionis vel activa erunt accidentia. Minor relinquitur manifesta et famosa, intelligere enim est qualitas de praedicamento qualitatis. Ex his relinquitur quod intellectus agens et possibilis sunt duae facultates rationalis animae, quemadmodum sensus facultates sunt sensitivae ad sensationes.

Cap. 16. *In quo reprobatur haec
positio secundum fundamenta Averrois*

Sed re vera haec positio est in se, non tamen secundum Averroem, quod sic arguitur. Nullae substantiae sunt accidentia, haec enim est immediata. Sed intellectus agens et intellectus potentiae sunt substantiae, quod dicit expresse Averroes in 3. *De anima* commento 18.⁹² sic. “Et fuit necesse attribuere has duas actiones in nobis animae scilicet recipere intellectum, et facere ipsum, quamvis agens et recipiens sint substantiae aeternae.” Adhuc nullus intellectus ultimus abstractorum est accidens. Hoc liquidissime constat, quoniam terminus est eiusdem generis cum terminato. Sed intellectus materialis est ultimus abstractorum, ut Averroes dicit commento 19.⁹³ Ergo non est facultas accidentalis sed substantia.

Amplius, omne quod attribuitur intellectui separato est idem illi, nisi sit in materia vel dependens a materia. Sed potentiae illae, scilicet agens intellectus et intellectus materialis, nec sunt in materia nec dependent a materia, et sunt attributae intellectui separato. Ergo sunt substantiae illius. Maior est Averrois 12. *Metaphysicae* commento 17.;⁹⁴ minor autem est divulgata omnibus.

Rursum, quaecunque sunt dispersa in natura inferiori colliguntur per identitatem in natura superiori, ut Proclus ait.⁹⁵ Sed potentia et essentia in sensitiva anima dispersae sunt re. Ergo in rationali colliguntur secundum rem.

⁹¹ Averroes 1562–1574: IV, lib. V, t/c. 9, fols. 214^r–215^r.

⁹² Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, p. 439.

⁹³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, p. 442.

⁹⁴ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fols. 302^v–305^v.

⁹⁵ Cf. Proclus, *Elementatio theologica*, prop. 173.

Item, rationalis anima circumscripto omni distincto realiter ab ea, est prestabilior anima brutali, quantuncunque plena formis. Ergo debet ei attribui tota perfectio illius animae et ultra. Et haec non est nisi exire in opus. Ergo exibat in opus. Et cum sit circumscriptum omne re diversum ab ea, exibat ergo per essentiam in opus, ergo non potentijs diversis. Deinde nulla optima substantia perficitur ac subest accidentali, ut Averroes inquit 12. *Primae philosophiae* commento 51.⁹⁶ Sed rationalis non optima est substantia, cum sit una intelligentiarum. Ergo non subest accidenti.

Praeterea, nulla natura necesse esse subest accidenti. Sed rationalis anima est natura necesse esse. Ergo non subest accidenti. Maior patet quoniam quicquid est in natura necesse, est necesse esse; nullum accidens est natura necesse esse, ut Averroes declarat 12. *Metaphysicorum* commento 41.⁹⁷ et alibi.

Amplius, nulla natura cuius esse et essentia sunt idem omnibus modis subest accidenti, ut omnes concedunt. Sed rationalis anima est natura cuius esse et essentia sunt idem simpliciter, cum sit una separatarum substantiarum. Ergo non potest subesse accidenti.

Postremo, non minori ordine ordinatur rationalis anima ad intelligere et corpus humanum quam intelligentia ad orbem. Sed in intelligentia nulla ponitur potentia respectu motus orbis diversa ab essentia secundum Averroem. Ergo in rationali anima nulla debet poni potentia respectu intelligere corporis humani.

Ex his cum istis accepimus quod intellectus agens et intellectus potentiae sint quidpiam nostrae animae et nostrae, sed quod non sint accidentia vel qualitates aut facultates declaravimus. Et cum non difficile est solvere argumenta illorum, huiusmodi enim partes dicuntur virtutes non respectu rationalis animae, sed respectu operum. Et hoc pacto materia et forma substantiales virtutes dici possunt respectu operationis, licet in se respectu totius dicantur partes et sic loquitur Averroes.

Ad fundamenta veterum facile est solvere. Maior enim primi vera est in substantia creata, cuius actio et passio sunt accidentia; quod non est in proposito. Rationalis enim animae operatio non est accidens, ut dicemus. Et inde differt a primo, quoniam primum agit independentem, rationalis autem anima dependentem, ut satis constat. Et per idem ad

⁹⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 51, fols. 334^r–337^r.

⁹⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 41, fols. 323^v–325^v.

secundum concessa maiori negatur minor. Intellectio enim non est accidens animae rationali, sed forma intentionalis eius perficiens eam intentionaliter, sicut forma perficit materiam realiter. Et hoc totum erit palam in tractatu sequenti de intellectu speculativo.⁹⁸

Cap. 17. *In quo declaratur positio
quorundam veterum in dictis Alexandri*

5

Ex veteribus sectae Averrois duo perspicue acceperunt. Primo, quae nullus negare potest scilicet quod ambo intellectus agens et materialis sint separatae substantiae, et in hoc non est immorandum, quia manifestum est per se. Et quod ambo sunt aliquid animae nostrae, quoniam operationes eorum sunt reductae ad voluntatem nostram, ut Averroes inquit. Sed specialiter dicunt, quod ambo sunt substantiae actu subsistentes, tamen ex eis fieri unam rationalem animam totam asserunt. Quoniam non solum potest esse substantia ex duabus substantijs, quarum una informat aliam et inhaeret ei, verum etiam ex duabus substantijs actu quarum una non est distincta ab altera loco et subiecto. Et cum hoc actus unius immediate dependet ab alia, quemadmodum ergo ex motore coeli et ipso coelo unum fit adeo quod intelligentia forma dicitur coeli, ita ex intellectu agente et intellectu potentiae fit unum, eo quia intellectus agens est distans loco et subiecto, quae unitas sufficit pro unitate operationis. Et sic fit una anima. Sed quomodo intellectus agens dicatur forma intellectus potentiae, isti partiti sunt.

Quoniam quidam dicunt quod intellectus agens est forma, quoniam sicut colores non videntur in diaphano nisi praesente lumine, sic nec intellectus materialis intelligit res materiales nisi praesente intellectu agente, qui est eius lumen.

Amplius, alij dicunt quod ambo sunt duae substantiae separatae secundum rem diversae. Sed intellectus agens intelligitur ab intellectu potentiae, et id intelligere est perficere illum intentionaliter, et inde fit unum quoddam | ea unitate qua ex intelligibili et intellectu fit unum. Quae unitas est maior quam illa materiae et formae, ut declaravimus in commento nostri libri *De anima*. Ergo erit apud hos intellectus agens infima intelligentiarum, quae unitur intellectui potentiae, qui est

39^r

⁹⁸ See book V.

infimus abstractorum. Et una intelligentia vilior alijs unitur, dico, vel sicut lumen modo dicto, vel sicut intelligibile intelligenti, quae unio est informatio sine inhaerentia, ut suo loco declarabimus.

Intellectus ergo agens et intellectus potentiae erunt duae substantiae actu existentes ac per se subsistentes, ex quibus fit rationalis anima una unitate sufficiente ad operationem unam. Et haec est horum positio. 5
Hanc positionem sentire videtur Averroes in *Epistola de beatitudine* cum ponit gradus principiorum.⁹⁹ Causa enim prima inquit est in primo gradu, secunda vero in secundo, intellectus agens est in tertio gradu, anima in quarto gradu, forma in quinto, materia in sexto gradu. 10
Ecce quomodo intellectum agentem separatum ponit ab anima, et per animam intellectum potentiae intendit et per formam illam audit, quae dependet in esse et conservari a materia, sicut cogitativa et formae reliquorum compositorum generabilium.

Quod autem intellectus potentiae intelligat semper intellectum agentem, et per consequens intellectus agens sit tanquam forma intentionalis eius, sicut intelligibile forma intelligentis, patet in dictis Averrois. Saepe inquit enim in commento magno¹⁰⁰ sic. “Et iste intellectus recipiens necesse est ut intelligat intellectum qui est in actu. Cum enim intellexerit formas materiales dignior est ut intelligat formas non materiales; et id quod intelligit ex formis abstractis, verbi gratia ex intelligentia agente, non impedit intelligere formas materiales” et cetera. 20
Ecce quomodo vult quod intellectus agens perficiat intellectum potentiae semper, sicut intelligibile perficit intelligens. Et hoc idem ad verbum reperies saepe in commentis 3. *De anima*, et in *Epistola de beatitudine*, et in *Tractatu de intellectu*,¹⁰¹ et alibi frequenter. 25

Rursum, ex intellectu cuius essentia est sua scientia et intellectus cuius esse differt a sua scientia non fit unum secundum rem et formam vere. Sed intellectus agens est ille cuius essentia est sua scientia et intellectus potentiae est ille cuius essentia differt a sua scientia, ut Averroes testatur commento 19. in fine.¹⁰² Ergo et cetera. 30

⁹⁹ Averroes, *De animae beatitudine*, cap. 5, in Aristoteles 1562–1574: IX, fol. 153^v.

¹⁰⁰ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 410.

¹⁰¹ Averroes, *Libellus seu epistola de connexionione intellectus abstracti cum homine*, in Aristoteles 1562–1574: IX, fols. 155^v–158^f. For its relation with Averroes, *De animae beatitudine*, see Averroes 2001.

¹⁰² Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, p. 443.

Amplius, pro his facit et hoc argumentum. Ex intellectu agente et intellectu potentiae apud Averroem fit unum, vel igitur unum unitate identitatis vel unitate unionis. Non unitate identitatis, ut manifeste relinquunt. Et si unitate unionis, vel per intentionalem perfectionem vel per realem. Si per intentionalem, habeant quod petunt. Quod vero non per realem patet, quoniam tunc rationalis anima esset generabilis et corruptibilis, quia omne compositum est novum, ut 12. *Metaphysicorum* commento 39.¹⁰³ tradit Averroes.

Cap. 18. *In quo improbatur haec positio*

Sed hanc positionem improbat Ioannes in *Quaestionibus tertii libri de anima* q. 25.¹⁰⁴ Primo, quoniam non videtur quod intellectus sit forma, quoniam non intelliguntur res materiales nisi eo praesente. Quoniam tunc phantasmata essent formae intellectus potentiae, quoniam intellectus potentiae non potest intelligere nisi praesentibus phantasmatibus. Hoc autem falsum est.

Amplius, ut inquit,¹⁰⁵ sequitur quod intellectio non esset actio immanens, quoniam intellectio est quaedam operatio causata ab intellectu agente, et ille est separatus secundum rem et esse ab intellectu potentiae. Ergo actio illa, cum non maneat in agente, distinguatur re et esse ab intellectu potentiae. Laborat autem Ioannes ad probandum intellectio- nem esse causatam ab intellectu agente, quod ego reputo superfluum, et haec sunt argumenta eius.

Sed haec argumenta nihil esse videntur. Primum non, quoniam differentia est inter phantasmata et intellectum agentem, quoniam phantasmata concurrunt ut illustrata, intellectus agens ut lumen, et ideo est ut forma. Secundum etiam nihil est, quoniam intellectio non est actio transiens, quoniam remanet in intellectu eiusdem naturae cum intellectu agente. Ad hoc ergo quod sit actio transiens oportet ut transeat in materiam || exteriorem, idest externi generis, quod non est in proposito. Et inde fit ut haec argumenta nihil faciant contra eos.

1 “Ex”: correction of “esse”. 17 “intellectio”: correction of “intelligentia”.

¹⁰³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fols. 321^v–323^r.

¹⁰⁴ Jandun 1587, lib. III, q. 25: “An intellectus agens sit aliquid animae humanae”, pp. 362–370.

¹⁰⁵ Jandun 1587, lib. III, q. 25, p. 367.

Ideo aliter arguemus nos. Et primo quia videtur quod intelligentia agens superfluit, quoniam secundum propositionem famosam Peripateticorum et Platoniorum intelligentia inferior illuminatur a superiori. Ergo intellectus potentiae potest illuminari ab intelligentia Lunae; ergo superfluit ponere intellectum agentem adhuc infra Lunam quae sit pars rationalis animae, ut dicunt. 5

Amplius, omnis intelligentia habet aliquam actionem perfectiorem quocunque agente materiali, quoniam omnis intelligentia est separatus a materia actus. Sed intellectus potentiae est intelligentia separata. Ergo habet aliquam actionem perfectiorem actione cuiuscunque agentis physici, et sic non tantum patietur ab intelligibilibus, sed aget aliquo modo, et cetera. 10

Rursum, omnis forma alicuius, sicut lumen diaphani, est plus intrinseca ei quam forma assistens. Sed intellectus agens est sicut lumen diaphani, ut Averroes testatur in commento magno,¹⁰⁶ et in praedicta *Epistola*;¹⁰⁷ et est sententia Aristotelis in litera ut patet. 15

Adhuc Averroes in commento magno, in solutione tertiae,¹⁰⁸ quando inquit. “Opinandum est quod istud est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod simile formae, et in aliquod simile materiae. Et hoc necesse est in qualibet intelligentia abstracta quae intelligit aliud.” Arguo modo: qualis compositio est in intelligentijs separatis talis est in rationali anima. Sed in eis non est compositio ex duobus intelligentijs assistentibus, ut declarabitur post. Ergo nec in rationali anima. 20 25

Item, ait Averroes in 3. *De anima* commento 20.¹⁰⁹ sic. “Et universaliter quando quis intuebitur intellectum materiale cum intellectu agente, apparebunt esse duo uno modo, et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum. Actio enim intellectus agentis est generare, istius autem informari. Sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem, et intelligit per ipsum.” Ecce quomodo ponit intellectum agentem uniri possibili per identitatem, nedum per informationem. 30

31 “per ipsum”: in Averroes’ text: “ipsum”.

¹⁰⁶ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 410–411.

¹⁰⁷ Averroes, *De animae beatitudine*, cap. 5, 153^v.

¹⁰⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 409.

¹⁰⁹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, pp. 450–451.

Rursum, Themistius in tertio suo *De anima* 36. capite¹¹⁰ inquit quod intellectus, qui omnia potest facere, est tanquam habitus et lux. Quod exponit capite 39.¹¹¹ in fine dicens atque ita fieri, ut compositum ex intellectu agente et intellectu potentiae, partim duae naturae sint partim una. Nam id quod ex duobus facultatibus forma et materia conditur unum esse intelligimus, et ideo capite 40.¹¹² Concludit, ergo intellectus potentiae simul accipit intellectum agentem, ut propriam sibi formamprehendit. Et apertius in eodem 3. capite 25.¹¹³ inquit. “Intellectus agens non quemadmodum ars seorsum a sua materia est, sed totus intellectui potentiae intextus immersusque habetur.” Ecce quomodo vult quod non sit assistens et separatus, ut illi dicunt.

Ex his et multis alijs haec positio pro nunc relinquatur tanquam falsa.

Cap. 19. *In quo ponitur positio Ioannis
et solvuntur argumenta oppositae partis*

Ioannes Iandinus, qui in Averroica familia quandoque habitus est primus, in quaesito isto diversa sentire visus est. Quoniam in tertio *De anima*, quaestione sexta visus est sustinere positionem nunc improbatam.¹¹⁴ In quaestione vero 25.¹¹⁵ voluit quod anima intellectiva reali compositione sit essentialiter composita ex duabus partibus, scilicet ex intellectu possibili, ut ex subiecto, et ex intellectu agente, tanquam ex forma informante. Ex quibus coeuntibus concluditur esse rationalis animae tanquam ex materia formaque esse compositi naturalis. Voluit enim intellectum potentiae esse substantiam pure in potentia in genere naturae intellectibilis, sicut materia prima est pura potentia in genere naturae sensibilis. Adeo | quod intellectus agens est forma informans intellectum potentiae et dans ei esse simpliciter actu, ita quod anima rationalis sit substantia incorporea, composita essentialiter ex duobus principijs intrinsecis, quorum unum est de se pure in potentia et est simile materiae, scilicet intellectus potentiae, et aliud est actus eius

¹¹⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 36, pp. 176–177.

¹¹¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 39, pp. 177–178.

¹¹² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 40, p. 178.

¹¹³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 25, p. 173.

¹¹⁴ Jandun 1587, lib. III, q. 6: “Quare neque ipsius est esse naturam neque unam, sed at hoc quod possibile sit vocatus”, pp. 247–257.

¹¹⁵ Jandun 1587, lib. III, q. 25, pp. 362–370.

ipsum perficiens et est simile formae, scilicet intellectus agens. Ergo apud ipsum intellectus agens unitur intellectui potentiae reali ac naturali unione. Erit itaque rationalis animae esse intellectibile conditum ex intellectu agente et intellectu potentiae reali compositione ac sem-
piterna. Unum tamen quoddam in esse, quemadmodum esse compo-
siti esse est confictum ex materia et forma, licet sit differentia, quoniam
esse rationalis animae est aeternum, esse compositi physici est novum,
ut dicit. 5

Quibus habitis possunt solvi argumenta alterius partis. Cum enim ponit intellectum agentem alium ab modo per animam posito quod
intelligat intellectum potentiae, noluit designare distinctionem secun-
dum subsistentiam, sed secundum rem tantum et hoc sufficit. 10

Ad secundum maior falsa est. Nihil enim prohibet ex eis fieri unum in esse, non tamen unum secundum rem, ut manifeste patet in multis. Ex lumine enim et diaphano fit unum, et tamen lumen est visibile per
se diaphanum per accidens. 15

Ad tertium patet qualiter ex eis fit unum unitate informationis realis. Non tamen sequitur rationalem animam esse generabilem et corruptibilem, quoniam materia et forma eius non sunt corporales et physicae. Et ideo abstrahunt a generatione et corruptione, ut Ioannes inquit in
quaestione 29. solutione ad tertium.¹¹⁶ 20

Haec igitur sunt argumenta istorum, et positiones quas inveni in doctrina Averrois.

Cap. 20. *In quo reprobatur positio haec*

Tametsi positio Ioannis videatur plus consona verbis Averrois et eius
fundamentis, tamen in rei veritate est contra rationes et contra verba
sapientium. Contra rationes quidem, quoniam nulla natura recipiens
aliam intentionaliter, recipit illam realiter. Haec propositio est concessa
ab omnibus expositoribus, ut manifestum est per se. Sed intellectus
potentiae recipit intellectum agentem intentionaliter. Ergo non realiter. 25
Minor patet, quoniam intellectus potentiae intelligit intellectum agen-
tem, ut Themistius capite 41. tertii suae *Paraphrasis de anima*¹¹⁷ inquit, 30

¹¹⁶ Actually, Jandun 1587, lib. III, q. 28, col. 384: "Modo, anima intellectiva non est composita ex principijs corruptibilibus et contrarietatem habentibus etc."

¹¹⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, lib. III, cap. 41, pp. 178–179.

et Averroes commento quinto et vigesimo et trigesimosexto,¹¹⁸ et in *Epistola foelicitatis*¹¹⁹ manifeste dicit idem et hoc probare est superfluum. Et sic tantum intentionaliter recipit, non ergo realiter.

Amplius, nulla forma abstractior universali materiali recipitur in aliqua materia realiter, nisi intentionaliter et comprahensiva. Haec patet, quoniam universale materiale nec recipitur in subiecto particulari nec universali reali receptione, ergo multo minus universale per essentiam. Sed intellectus agens est universale per essentiam secundum Ioannem. Ergo non recipitur nisi intentionaliter, et non reali receptioni.

Rursum, omnis forma dans esse alteri et constituens id in esse, constituitur in esse a subiecto. Sed intellectus agens est forma dans esse intellectui potentiae et constituens eum in esse. Ergo constituitur in esse ab intellectu potentiae. Sed hoc esse falsum declaratur. Quoniam si intellectus agens constituitur in esse ab intellectu potentiae, constituitur in esse receptivo intentionaliter ab eo, quemadmodum forma materialis constituitur in esse a materia et in esse receptivo, ut Averroes inquit nono *Metaphysicorum* commento secundo,¹²⁰ et primo *Perigeneseos*, commento 45.¹²¹ Hoc autem falsum est, intellectus enim agens nec per se nec per accidens recipit, nec realiter nec intentionaliter.

Item, si intellectus agens informat intellectum potentiae, aut est de essentia intellectus potentiae, aut in||tellectus potentiae est summe passivus, potens recipere agentem non per essentiam. Si primum, tunc omnia recipit per essentiam agentis, quod falsum est. Si secundum, ergo est in potentia neutra, ergo in potentia contradictionis, et sic ad esse et non esse. Ergo tota anima est possibile esse et non esse, ergo generabilis et corruptibilis, quod ipse negat.

Praeterea, si intellectus potentiae est pura potentia substantialis in genere intelligibilium, ergo una numero privatione vel positione. Non positione, quoniam nullus actus est, sed pura potentia, ut Ioannes inquit. Si privatione, ergo in sui natura est privatio omnium formarum intellectibilium, quemadmodum in natura materiae est privatio omnium formarum sensibilium.

Tunc sic, omnis natura ubi est privatio omnium formarum intellectibilium est potentia ad omnes illas, quoniam privatio relinquit poten-

¹¹⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, 20 and 36, pp. 410, 444, 450, 499–502.

¹¹⁹ Averroes, *De animae beatitudine seu epistola de Intellectu*, in Aristoteles 1562–1574: IX, fols. 150^r–151^v.

¹²⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 2, fols. 226^v–227^v.

¹²¹ Averroes 1562–1574: V, *In de generatione et corruptione*, lib. I, t/c. 45, fol. 361^r–v.

tiam, ut Averroes testatur in nono *Divinorum* commento tertio.¹²² Ergo cum intellectus potentiae sit privatio omnium formarum intellectibilibium, continebit potentiam ad omnes illas, et sic erit transmutabilis ad illas, et hoc est contra omnes Peripateticos.

Adhuc, intellectus potentiae cum sit pura potentia, vel erit prima materia, vel quidpiam diversum ab ea. Si prima materia, sequuntur infinita impossibilia, quae enumerare sit tuum. Si diversum quoddam, vel aequalis perfectionis vel inaequalis. Si aequalis, ergo eiusdem speciei cum materia prima, et sic sequitur idem quod prius, scilicet quod sit natura transmutabilis et non comprahensiva. Quoniam ea quae sunt unius speciei, sunt unius actionis vel operationis speciei, ut dictum est apud omnes. Si alterius speciei et alterius perfectionis, tunc oportet ut alterum eorum sit altioris gradus altero, et sic tale non erit pura potentia, immo habebit rationem et gradum actus et formae, cuius oppositum Ioannes inquit. Et solutio Ioannis ad hoc nihil est, ut intelligendi palam.

Verbis etiam Averrois contradicit, quoniam Averroes in 3. *De anima* commento 19.¹²³ inquit. “Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectuum abstractorum in ordine est intellectus materialis. Actio enim eius est diminuta ab actione illorum” et cetera. Ex hoc arguo quod est infima intelligentiarum in ordine, non est potentia substantialis tantum, ut quilibet sani cerebri credet. Sed per haec verba intellectus potentiae est infima intelligentiarum. Ergo non erit potentia substantialis.

Amplius, in libro *Destructio destructionum* in disputatione tertia in solutione 19.¹²⁴ inquit. “Sed id quod posuit Algazel scilicet quod omne esse est possibile esse, non verificatur nisi in causato composito, sed impossibile est invenire quid compositum aeternale.” Ecce quam plane negat omnem compositionem in re aeterna.

Item Aristoteles in 9. *Divinorum*¹²⁵ inquit: “Est autem nihil potentia sempiternum.” Et ideo hac propositione probata infert conclusionem, dicens actu ergo omnia. Arguo ergo, omne sempiternum est actus tantum et non potentiam habens. Rationalis anima apud hos est sempiterna, ergo actus nullam potentiam habens.

¹²² Averroes 1562–1574: VIII, *In libros Metaphysicorum*, lib. IX, t/c. 3, fol. 228^{r-v}.

¹²³ Averroes 1953, III, t/c. 19, p. 442.

¹²⁴ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 19, f. 51^v.

¹²⁵ See Aristoteles, *Metaphysica*, IX.8, 1050b6–7.

Et in 12. *Divinorum*¹²⁶ inquit: “Amplius tales oportet esse substantias sine materia, sempiternum enim esse oportet.” Et si aliquid aliud sempiternum, actu igitur. Ecce quam plane infert est esse sempiternum, ergo actus tantum.

Et maxime nota verba Averrois in commento 30. illius partis,¹²⁷ 5
dicit enim. “Si in substantia huius motoris fuerit substantia quae est in potentia scilicet in materia, possibile est ut quod est in potentia non sit ens, et hoc quod dixit est, si fuerit in potentia substantia. Possibile enim est ut non sit ens simpliciter idest quia corrumpitur in aliqua hora. Et hoc quidem determinatum est in naturalibus, quod omne cuius sub- 10
stantiae admiscetur potentia est generabile et corruptibile. Et si fuerit in potentia motor in loco, (im)possibile¹²⁸ est ut non moveatur, unde necesse est, ut isti motori | non admisceatur potentia omnino, neque in substantia, nec in loco, neque in alio modo modorum potentiae. Et hoc intendebat cum dixit necesse est igitur ut talis substantia sit actio, 15
quia causa potentiae in rebus in quibus est potentia est materia.¹²⁹ Et quia istae substantiae sunt moventes sine aliqua potentia necesse est, ut sint sine omni materia cum necesse est, ut sint aeternae. Omne enim aeternum est actio, idest actus purus, et omne quod est actio pura non 20
habet potentiam.” Haec Averrois. 20

Ex his eligitur haec consequentia motores coeli carent potentia materiae et potentia locali, ergo sunt actus puri.

Amplius, eligitur et altera, scilicet motores coelestes sunt sempiterni, ergo actus puri. Sed omne enthymema tenet in virtute alicuius propositionis. Ergo quodlibet horum tenebit in virtute alicuius propositionis. 25
Primum ergo non nisi in virtute huius, scilicet omne carens potentia materiae et locali est actus purus, quoniam haec propositio facit perfectum syllogismum. Et secundum tenet in virtute huius, omne sempiternum est actus purus. Tunc his ambabus addo hanc minorem. Sed rationalis anima est carens potentia materiae et potentia locali, et est ratio- 30
nalis anima sempiterna. Ergo rationalis anima actus purus, et per consequens non erit composita ex potentia et actu secundum rem diversis, ut Ioannes opinatur.

¹²⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.6, 1071b20–22.

¹²⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 30, fol. 315^r.

¹²⁸ In Averroes' text: “impossibile”.

¹²⁹ In Averroes' text after “materia” follows: “ut dictum est in Naturalibus. Et dicit: Et oportet etiam ut istae substantiae sint existentes, etc.”

Item in octavo *Metaphysicae* Aristoteles inquit,¹³⁰ in naturalibus quidem sempiternis aut substantijs, alia ratio. Forsan enim quaedam non habent materiam, aut non talem, sed solum secundum locum mobilem, ex hoc eligitur quod omnis materia quam possunt habere aeterna est, secundum locum mobilis, ut in commento 12. illius partis¹³¹ excipitur. Sed intellectus seu rationalis anima non habet materiam secundum locum mobilem. Ergo nullam penitus habet materiam, et sic erit purus actus. 5

Postremo Aristoteles in 14. libro *Divinorum*¹³² quaerit quaestionem sic dicens, “simpliciter autem oportet considerare utrum possibile perpetua ex elementis componi.” Et in fine demonstrationis dedit conclusionem hanc¹³³ dicens. “Si autem est quod dicitur, nunc verum universaliter quod nulla est perpetua substantia si non fit actu; elementa et materia substantiae nullius utique erunt perpetuae substantiae elementa, ex quibus sunt in existentibus.” 10 15

Ecce quo pacto perpetuum ab omni materia prorsus seiungit Aristoteles et sic perspecte relinquitur Ioannis positionem nullius esse valoris. Et tu considera quoniam multa horum sunt demonstrativa, alia glosset, qui vult. Intentio enim mea non est semper demonstrare, sed apparentiorem intellectum accipere in dictis Peripateticorum, ac magis a contradictione remotum. 20

Cap. 21. In quo narratur vera mens Averrois

Quod enim ex his omnibus accepimus est primo quod intellectus agens et intellectus potentiae substantiae sint, et non accidentia propria et essentialia proprietates, ut constat. 25

Rursum, quod intellectus agens et potentiae sunt separati a materia et a corpore, et actu universales et abstracti extra animam.

Amplius, quod sint quicquam nostrae animae et hoc saepe ab his perspicuum fuit et per improbationem aliorum. Et cum declaratum sit eos non esse duas substantias per se subsistentes ac existentes seorsum facientes unam rem aggregatione, sicut positio prima fingit. Nec quod duae partes essentialis, quarum una sit pura potentia substantialis 30

¹³⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, VIII.4, 1044b6–7.

¹³¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VIII, t/c. 12, fols. 219^v–220^v.

¹³² Aristoteles, *Metaphysica*, XIV.2, 1088b14–15.

¹³³ Aristoteles, *Metaphysica*, XIV.2, 1088b25–28.

et altera purus actus, quae coeuntes faciant substantiam tertiam unam in esse, ut Ioannes inquit. Relinquitur quod sint duae portiones ac duo gradus facientes compositionem in rationali anima equivocam et non realem nec intentionalem, sed penitus di||versam ratione et nomine a propria compositione reali vel intentionali, ut declarabitur.

Et quod superaddimus est, quod quaelibet intelligentia excepta prima est composita, et hoc probatur. Primo omnis intelligentia intelligens aliud est composita. Sed quaelibet intelligentia excepta prima intelligit aliud. Ergo quaelibet intelligentia excepta prima est composita. Maior est manifesta per se et ex dictis Averrois. Per se quidem quoniam intellectus et id quod intelligit sunt diversa, ergo unum eorum erit tanquam forma, relinquitur tanquam materia, ergo compositio. Ex dictis Averrois vero, quoniam hoc Averroes inquit in commento 5. et 14. tertij *De anima*.¹³⁴ Minor accipitur eisdem locis apertissime. In libro *Destructio destructionum* disputatione tertia in solutione dubij 16.¹³⁵ totam hanc rationem quasi abbrevians inquit. "Et differentia quae est inter intelligere primum intellectum seipsum et intelligere alios intellectus seipsos, est quod primus intellectus quid ens de seipso intelligit non relatum ad aliam causam, et alii intellectus intelligunt de seipsis quid relatum ad ipsorum causam." Est ergo sensus, quod primus intellectus non intelligit nisi se, alii intellectus intelligunt aliud, quia relatum ad suam causam. Et ex hoc dedit conclusionem nostram dicens "et ideo hoc modo multitudinem," id est compositionem detinent. Et quod syllogizatur hoc pacto. Omne intelligens aliud est compositum. Primus intellectus non intelligit aliud, et reliqui omnes intelligunt aliud. Ergo primus non est compositus, et omnes alii multitudinem detinent, et sunt compositi.

Adhuc, omne causatum est compositum, ut Averroes inquit in libro *Destructio destructionum*, in eadem disputatione, in solutione 19. dubij¹³⁶ et haec propositio potest probari a priori, ut declarabo post. Sed omnes intellectus secundi sunt causati. Ergo omnes sunt compositi. Minorem probat Averroes in libro eodem in disputatione eadem in solutione 18.¹³⁷ circa finem, probans quod primus intellectus est

¹³⁴ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5 and 14, pp. 387–413, 428–433.

¹³⁵ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 16, f. 42^r.

¹³⁶ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 19, f. 51^v.

¹³⁷ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, f. 46^r.

causa omnium aliorum et sic praedicti sunt causati a primo, et inquit. “Amplius declaratum est a philosophis quod id quod dat entibus separatis a materia finem est id quod dat eis esse. Forma enim et finis sunt unum et idem in hac specie entium. Ergo id quod dat finem entibus id met dat formam et id quod dat formam est agens. Ergo id quod dat finem huic esse est agens apparet idcirco quod primum principium est omnium istorum principium, scilicet agens et forma et finis.” 5

Erit ergo syllogismus eius. Hic dator formae ipsis rebus separatis est agens; primus motor est dator formae ipsis entibus separatis, ergo agens. Maior patet ex diffinitione agentis, minor prosyllogizatur sic. Omne dans finem, dat formam; sed primus motor dat finem; ergo primus motor dat formam. Maior probatur per alium syllogismum. Quaecunque sunt unum et idem omnino dans unum eorum dat reliquum. Sed forma et finis sunt eadem penitus. Ergo dans finem dat formam, quae erat maior. Quod autem Deus det finem, manifestum est per se. 10 15

Ex his habetur quod omnes intellectus secundi sunt causati a primo, et per consequens habetur conclusio, scilicet quod omnes sunt compositi excepto primo, qui est tantum ipse et forma et nullam multitudinem continens, ut scies. 20

Et hanc Averroes propositionem dedit in libro *Destructio destructionum* in disputatione 3. in solutione 16.¹³⁸ Inquit. “Quapropter non sequitur quod (sint) omnes in uno simplicitatis gradu”—idest ut omnes intelligentiae sint ita simplices, sicut est primus intellectus—“non enim sunt in uno relationis gradu ad primum principium, neque aliquis eorum simplicitatem habet similem simplicitati primi principii.” Primus enim habet esse de se, et ipsi habent esse relatum. Ergo solus Deus est forma tantum, et omnes alii sunt compositi ex forma et materia apud Averroem. 25 30

Sed qualis sit compositio intelligentiarum oportet declarare, quoniam occultum est et a paucis intellectum. Dicemus itaque quod gradus rei perfectionis dicitur forma, gradus imperfectionis dicitur privatio seu materia, ut Averroes inquit in secundo *Naturalis au|scultationis*, commento 15.¹³⁹ In separatis a materia vero est unus intellectus, qui 40^v

2–3 “entibus separatis”: correction of “entium separatorum”. 11 “minor”: correction of “minorem”.

¹³⁸ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 16, f. 42^r.

¹³⁹ Averroes 1562–1574: IV, lib. II, t/c. 15, fol. 53^v.

est perfectio tantum, ut 10. *Divinorum* exprimitur commento 7.¹⁴⁰ Est enim Deus mensura et regula tantum, et sic perfectio tantum, et nullius gradus imperfectionis.

Ex his excipitur quamlibet intelligentiam posse dupliciter considerari. Uno modo ut vicinatur primo quod est perfectio tantum, et sic est perfectio quaedam. Alio modo ut deficit et privatur perfectione primi, et recedit ab eo et sic est imperfectio et privatio quaedam. Et quoniam una res numero potest appropinquari et recedere a primo, proculdubio ergo una res numero est perfectio et privatio seu imperfectio. Quo fit ut compositio quae est in his intelligibilibus non sit ex re subsistente et re subsistente, neque ex parte essentiae et parte essentiae, sed compositio haec est ex modo formae et modo materiae. Perfectio enim modus est formae, privatio modus materiae. Ergo intellectus separati componuntur ex modo et modo, et non ex rebus per se, et seorsum entibus, neque ex partibus, sed ex modis partium aut rerum.

Et quando totum hoc fit, ita relinquitur quod in rationali anima intellectus agens nihil aliud sit nisi gradus perfectionis qua ipsa vicinatur primo, et intellectus potentiae gradus privationis quo elongatur a primo. Et sic compositio ex intellectu agente et intellectu potentiae non est ex rebus seorsum entibus, vel partibus diversis secundum essentiam, sed ex modo formae et modo materiae, et sic ex modo et modo, et non ex rebus.

Quod vero haec sit mens Averrois, patet; inquit enim in magno commento in solutione tertiae quaestionis.¹⁴¹ “Opinandum est enim quod istud est quartum genus esse. Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse dividi in consimilia his duobis scilicet in aliquid simile formae et aliquid simile materiae.” Ecce quo pacto intelligibile esse vult quod componatur non ex materia et forma, sed ex modis eorum. Sunt autem modi eorum perfectio et privatio, ut dictum est.

Et subdit.¹⁴² “Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta, quae intelligit aliud; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et ideo declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a materia simpliciter, nisi prima forma, quae nihil intelligit extra se,

¹⁴⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. X, t/c. 7, fol. 257^r.

¹⁴¹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, p. 409.

¹⁴² Averroes 1953, lib. III, t/c. 5, pp. 409–410.

sed essentia eius est quidditas eius. Aliae autem formae diversantur in quidditate et essentia quoquo modo,” idest quia sunt compositae ex modis horum, et non ex his et cetera.

Amplius in commento 20.¹⁴³ dicit, palam istud. Et nos in commento nostro libri *De anima* exposuimus,¹⁴⁴ et tu vide, quoniam nolui ponere caput in capite. 5

Ex his relinquitur tibi quis modus compositionis est in illis, et quis non, et quomodo est unus modus in illis et intellectu nostro. Et sic patet qualis compositio sit in eis, et quid sit intellectus agens, et quid possibilis apud hos. Et idem Averroes ad verbum inquit, commento 14.¹⁴⁵ et tu lege et hoc proculdubio fuit Themistij intentio. 10

Inquit in tertio suae *Paraphrasis*, capite 25.¹⁴⁶ sic. “Eodem modo intellectus agens intellectui potestatis assistens, unus cum illo redditur, propter quod una res est, quae ex materia et forma consistit, et tamen permistio haec rationes habet duas. Nam et materiae ratio est per quam anima fit omnia, et ratio absolutionis formae per quam facit omnia.” Ecce quomodo vult quod una res sit intellectus agens et intellectus potentiae, licet ratione differunt. Quoniam rationalis anima ea parte qua facit omnia abstracta relationem agentis continet, ea vero parte qua fit omnia partem eam quae intellectus potentiae dicitur amplectitur. 20

Et capite 26.¹⁴⁷ inquit. “Atque hic intellectus, ut superius dixit, abiunctus impatibilis impermistusque est, proinde eius ingenium tale non est, ut interim intelligat interim cesset. Nam hoc accidit intellectui agenti cum intellectui potentiae idest imaginativae iungitur.” Haec Themistius. Ergo inter intellectum agentem et intellectum potentiae secundum eum discrimen non debet esse secundum rem vel || essentiam, sed secundum modos. Et hoc tandem Averroes significavit in tertio *De anima*, commento decimonono dicens.¹⁴⁸ “Non quia est aliud per quod differat iste intellectus ab intellectu agente, nisi per hanc intensionem tantum.” Quoniam quemadmodum non scimus multitudinem intellectuum abstractorum, nisi per diversitatem actionum eorum; ita etiam non scimus diversitatem istius intellectus materialis 30

20 “partem”: correction of “parte”.

¹⁴³ Averroes 1953, lib. III, t/c. 20, pp. 443–454.

¹⁴⁴ Nifo 1553: III, fols. 179^v–181^r.

¹⁴⁵ Averroes 1953, lib. III, t/c. 14, pp. 428–433.

¹⁴⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 25, p. 173.

¹⁴⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26, p. 173.

¹⁴⁸ Averroes 1953, lib. III, t/c. 19, p. 442.

ab intellectu agente, nisi per diversitatem suarum actionum. Et quem-
admodum intellectui agenti accidet, ut quandoque agat in res existentes
hic, et quandoque non ita isti accidit. Ut quandoque indicet res exi-
stentes, et quandoque non. Sed differunt tantum in hoc quod indicium
est aliquid in capitulo perfectionis indicis, actio autem non est secun-
dum illum modum in capitulo perfectionis agentis. Considera igitur
hoc, quoniam est differentia inter hos duos intellectus, et nisi hoc esset
nulla esset alietas inter eos.

5

Ex his arguo, tanta debet esse differentia inter principia operatio-
num quanta inter operationes, ut hic testatur Averroes. Sed operatio
agentis et intellectus potentiae differunt tantum ratione, ut Averroes
inquit. Ergo et intellectus agens et intellectus potentiae non differunt
nisi ratione. Hoc idem apertius commento 36.¹⁴⁹ inquit enim. “Dica-
mus igitur quoniam intellectus existens in nobis habet duas actiones
secundum quod attribuitur nobis, quarum una est de genere passionis,
et est intelligere; alia in genere actionis, et est extrahere formas et denu-
dare eas a materijs.” Ecce quam aperte innuit intellectum esse unum,
quo nos facimus illa duo opera.

10

15

Ex his recapitulando manifestum est, qualiter quaelibet intelligentia
excepta prima sit composita, et qualiter non ex re subsistente et re
subsistente, nec ex re essentiae et re essentiae, sed ex modo rei materiae
et modo rei formae. Et qualiter partes hae non differunt nisi modo,
et consequenter haec compositio est equivoca, et quasi non, et ratione
differens ab alijs compositionibus.

20

Amplius, palam quid agens intellectus et quid potentiae intellectus
secundum Averroem et Themistium, et quomodo non differunt nisi
ratione et modo, sed re et esse, et subiecto unum sunt. Rursum, qualiter
ambo sunt animae rationalis quidpiam et separati secundum esse a
materia et corpore.

25

Cap. 22. *In quo solvuntur quaestiones contra hoc*

30

Ambigunt autem et rationabiliter sapientes, primo quoniam composi-
tio haec non tantum esset conveniens separatis intellectibus, sed omni-
bus rebus excepto Deo. Et sic materia esset composita, et multa alia
videntur sequi incommoda.

¹⁴⁹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, p. 495.

Amplius, ambiges an compositio haec sit aequalis in puncto omnibus intellectibus separatis, vel alteri quidem plus, alteri autem minus.

Rursum, si omnes intelligentiae intelligunt idem primum, quomodo variatur in suis intellectionibus. Videtur enim quod omnes esse debeant aequalis excellentiae.

5

Item, si omnes componuntur hac compositione, cur qualiter partes huius dicuntur intellectus potentiae et intellectus agens in rationali anima, non dicuntur eadem ratione in singula intelligentia. Tunc ultra, propter quid rationalis anima est subiectum non tantum superiorum intellectuum separatorum, sed etiam formarum materialium, et ulla intelligentiarum non.

10

Postremo, positio haec refellenda videtur, quoniam Aristoteles inquit intellectum potentiae esse hoc solum quod possibilis sit vocatus, idest pura potentia. Modo si una res est cum agente, proculdubio erit ens in actu secundum esse et essentiam.

15

Amplius, omnes auctoritates Averrois apparent contradicere huic positioni, ut illa verba commento decimo octavo, et | 19. et magni commenti, et 36.¹⁵⁰ quae videas si placet. Ad quid etiam laboravit commento 4.¹⁵¹ probare quod agens et possibilis differunt, ut constat. Idem enim esset tunc recipiens et agens, quod Averroes habet pro impossibili.

41^r

20

Item, omnis privatio relinquit saltem possibilitatem in subiecto. Si igitur intellectus agens nihil aliud est nisi privatio perfectionis causae, ergo quaelibet natura inferior esset potens suscipere perfectionem suae causae et omnium agentium supra illam.

25

Ultimo, omnis operatio realis requirit agens et passum realia realiter diversa. Sed intelligere operatio est realis, ergo requirit agens et passum praedicto modo. Et sic non possunt esse unus intellectus secundum rem.

Haec sunt ea quae nobis quaestionem causant non parvam, quae si aperte declarabantur, omnis locus quaestionis tolletur.

30

Ad primam itaque solvit Averroes in libro *Destructio destructionum* disputatione tertia in solutione decimoctavi,¹⁵² circa medium dicens esse sensibilibus entium multos habet gradus, quorum vilior est in

10 "ulla": correction of "nulla".

¹⁵⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 18, 19, 36, pp. 437–443, 479–502.

¹⁵¹ Averroes 1953, lib. III, t/c. 4, pp. 383–386.

¹⁵² Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fol. 44^{r-v}.

materia, nobilior illo est esse quod habet in humano intellectu, et nobilius isto est esse quod habet in separatis intelligentijs. Deinde in ipsis separatis intelligentijs dictae formae gradus habent adinvicem differentes, secundum quod differunt illae intelligentiae adinvicem. Ex his habetur quod in natura datur non gradus perfectionis quae proculdubio est ipsa prima materia quae secundum suam naturam non est nisi privatio tantum vel infinitudo, ut Plato et Aristoteles volunt. Et est ipsa perfectio essentialiter, et propter se talis, ut primum ens. Reliqua autem sunt in horum medio, et sic quodlibet exceptis extremis proculdubio compositum est hac compositione. Verum in separatis a materia haec una et sola est compositio, in alijs autem infra ordinem abstractorum non tamen haec invenitur compositio, sed multae aliae, ut quandoque declarabitur.

Ad formam igitur quaestionis concedendum totum, licet sit discrimen, quoniam in separatis intelligibilibus non est compositio nisi haec, in alijs inferioribus et haec et multae aliae quandoque declarandae.

Ad secundam quaestionem respondet Averroes ibidem parum post et inquit.¹⁵³ “Amplius dictae intelligentiae inter se differunt in nobilitate secundum statum quem habent a primo principio in propinquitate et longitudine.” Hoc autem declarari potest exemplo suo ibidem paucis interpositis. Quoniam licet omnes intelligentiae sint in uno genere esse, scilicet intelligibilis, in eo sunt plures gradus, et hoc inquit in exemplo. Praeterea declaratum est in naturalibus, quomodo color habet aliud esse in virtute phantasiae, qui est nobilior et simplicior esse, quam in visu habeat. Deinde habet nobilius esse iste in memoriae virtute; deinde habet in intellectu esse nobilius alijs praecedentibus gradibus. Erit ergo idem esse coloris, habens tamen gradus nobilitatis diversos. Ita non est remotum, ut omnes intellectus habeant idem esse genere et tamen gradus sint in illo genere multi et diversi, secundum nobile et ignobile.

Sunt autem intelligentiae elongatae a primo, quaedam nullo medio. Intelligentia enim secunda cum immediate sit ex prima, scilicet Deo, parum deficit sibi de perfectione primae, sua ergo privatio est tantum perfectionis primae.

Tertia autem intelligentia, cum immediate sit ex secunda tanquam ex agente proximo, ex Deo vero tanquam universali, non tantum privatur perfectione primae, sed privatur perfectione secundae. Et ideo privatio tertiae est amplior privatione secundae, cum sit elongata per medium.

¹⁵³ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fol. 44^v.

Quarta autem cum fluctuet a tertia tanquam ab agente proximo, ab alijs tanquam remotis privatur perfectionibus tribus, et immo eius privatio est amplior latiorque et consequenter compositio alijs superioribus. Quo fit in rationali anima quae est infimus intellectus sit fere non gradus perfectionis separatorum. Verum quia propior est primo quam genus sensibile, proculdubio est in ea aliquis gradus perfectionis, et ideo in ea est privatio proliximae intelligentiae, et omnium aliorum. Est autem habitus quidem maior habitu et perfectione generis sensibilis entis.

Ex his ad quaestionis formam solutio constat. Tametsi enim quaelibet intelligentia excepta prima composita sit, proculdubio compositio illa variatur secundum longitudinem et propinquitatem, ut Averroes dixit et sic non consistit in puncto. Et ex his patet solutio ad tertiam quaestionem, cum enim quaelibet intelligentia intelligat superiorem per essentiam propriam sibi, et per id quod est ei quasi actus. Proculdubio quae erit actualior plus intelligit de prima, et quae remotior ab ea et plus privata, minus de prima intelligit. Erit enim ordo intelligendi circa primum similis ac respondens ad ordinem compositionis, et hoc inquit Averroes eodem loco¹⁵⁴ dicens. “Et non est impossibile quod ab una et eadem re sumantur diversae imaginationes, sicut non est impossibile, ut ab aliqua pluralitate sumatur una imaginatio.” Et apertius in 12. *Divinorum* Aristoteles commento 44.¹⁵⁵ inquit. “Et cum ita sit non est impossibile, ut id quod est per se intelligentia et intellectus sit causa plurium entium, secundum quod ex eo intelliguntur multi modi,” et vide relinqua. Ex his accepimus Deum esse unum intelligibile tantum, tamen a pluribus intelligi intellectionibus graduatim secundum nobile et ignobile, secundum quod intellectus est nobilis vel ignobilis. Et tu persiste, quoniam in commento nostro tertij *De anima* diximus.

Ad quartam solutionem dicendum puto quod virtus et potestas sortitur rationem et nomen ab opere, et nomen diversum ab opere diverso. Hae ergo partes, quoniam diversa nobis applicant officia, inde diversae sortitae sunt rationes. Intellectus agens dicitur, quoniam ut Themistius inquit, principium est quo abstrahimus intelligibilia, ideo rationem

32 “diversae”: correction of “diversas”.

¹⁵⁴ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fol. 45^v.

¹⁵⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fol. 327^v.

partis et virtutis agentis sibi vendicat. Altera vero pars, quoniam principium est quo rationalis anima perficitur ac formatur ab intelligibilibus et formis materialibus, rationem potentiae et intellectus potentiae accepit.

Amplius, eo quod est perfectio in anima rationali intelligit esse abstractorum, eo quod est privatio intelligit res universales et materiales, quia haec opera sunt diversa in anima rationali. Et non inveniuntur in aliqua intelligentiarum, quoniam illae non intelligunt nisi Deum et ens abstractum et non habent opus duplex praedictum. Ideo partes illae non sortitae sunt rationes principiorum operationum, et ideo non dicuntur intellectus agens nec intellectus potentiae. 5 10

Ex his perspicuum est, cur gradus perfectionis rationalis animae intellectus dicatur agens, et gradus imperfectionis intellectus dicatur potentiae, et non sic in intellectibus separatis, nec alijs rebus. Et ex his etiam liquidissime constat, cur nomine et modo et ratione diversis Averroes appellet haec scilicet quandoque duas substantias, quandoque diversas partes, et quandoque diversas virtutes, et quandoque diversas res et quandoque genera diversa. Hoc enim ideo est, quoniam natura intellectus potentiae est perfici ac informari ab intelligibilibus. Natura vero agentis est perficere animam rationalem secundum operationem aeternam, et causare intellecta actu. Et ideo has diversas operationes significans in intellectiva anima magis quam in alijs his nominibus diversis nominavit, tametsi compositio haec non sit genere differens a compositionibus intelligentiarum. 15 20

Ad quintam secundum rei naturam, nulla alia causa potest fingi, nisi quia rationalis anima est huius naturae, nulla vero aliarum talis. Vel quoniam intelligentia humana fuit infima, et eo fuit maxime elongata a prima, et eo fuit maxime privata perfectione primae. Et ideo venit ad tantam privationem et potentialitatem, quod non solum nata fuit perfici ab abstractis intellectibus, sed ab omnibus intelligibilibus materialibus, et si non tibi placet dicas tuo modo. 25 30

Ad ultimam quaestionem,¹⁵⁶ ad primum argumentum dicendum quod intellectus potentiae | potest capi dupliciter. Uno modo pro illa privatione primorum intellectuum et intelligibilium materialium. Et sic nihil aliud est nisi praeparatio tantum, et nullam habens naturam nisi promptitudinis tantum, et sic loquitur Aristoteles. Alio modo 35

¹⁵⁶ Apparently, this last reply is not related to the final issue mentioned above, because it refers to four arguments which had not been presented there.

potest capi pro rationali anima, ut stat sub gradu talis privationis et sic proculdubio est aliqua natura, et non potentia esse intelligibilia, sed fieri intentionaliter illa, ut inquit Averroes.

Ad secundum et tertium patet ex dictis. Averroes enim nominavit hos gradus nominibus diversis pro quanto eis copulamur ad diversa, ut dictum est. Et in hoc laboravit, et patet totum hoc. 5

Ad quartum dico quod aptitudo quaedam est secundum speciem et naturam propriam, quaedam secundum genus vel transcendens. Quemadmodum talpa privata est visu, quia sibi non repugnat secundum quod animal, ita rationalis anima privata est perfectione primi, quoniam non sibi repugnat sub ratione transcendentis, scilicet sub ratione entis. Et hoc iam saepe dixi in libro *Auscultationis naturalis*, maxime in 7. illius, commento 2.¹⁵⁷ Erit ergo intelligentia hominis privata privatione transcendentis, idest quae relinquit potestatem secundum naturam entis. 10 15

Ad ultimum iam manifestabitur qualiter intellectio non est operatio realis secundum Averroem, novum esse habens in ea et intellectu, sed nova habitudo secundum modum dicendi.

Et sic ex his recapitulanda patet quid sit intellectus agens et quid intellectus potentiae, et quomodo reperiuntur secundum rem in omnibus rebus, tametsi non secundum rationem et denominationem. Et quomodo sunt una res, plures tamen substantiae in modo et dictione, et cur solus primus intellectus elongatus est ab his. 20

Cap. 23. *In quo determinatur veritas horum omnium*

Hucusque quid potuit Averroes sentire diximus et secundum principia eiusdem positionem explanavimus. Sed quod positionem Averrois totam esse contra veritatem et naturalem philosophiam monstravimus. Ideo supposito quod rationalis anima sit multiplicata et simul cum corpore incipiens, et quod sit forma corporis humani dans esse in qua terminatur sensitivum et vegetativum, tanquam in termino ultimo et fine totius naturae progressus, oportet nunc veritatem exponere. 25 30

Rationalis igitur anima cum substantia sit ex Deo defluxa ac ex semine divinae mentis procreata, natura est participative et non per

26 "quod": correction of "quia".

¹⁵⁷ Nifo 1543, lib. VII, t/c. 2, fols. 213^r–214^r.

essentiam, sicut aliqua substantiarum separatarum. Quo fit ut ipsa nec per essentiam agat, nec essentiam patiat. Quod enim per essentiam agit tanquam per principium agendi, Deus est vel aliquis intellectuum separatorum. Ergo cum rationalis anima neutrum sit horum proculdubio, non per essentiam sed per facultatem, potentiam ac virtutem diversam ab essentiam operabitur. Hic enim operandi modus proprius est substantiae procreatae. Sed quia invenimus in libris Peripateticorum animam rationalem agere omnia et fieri omnia, scimus quod in ea erit duplex facultas ac potentia: una scilicet qua omnia fit, altera qua omnia facit.

Potentia enim qua omnia facit vocatus est agens intellectus, ea vero qua omnia fit intellectus appellatus est potentiae. Est autem intellectus potentiae comparatus intelligibilibus quemadmodum perspicuum et in medio et in oculo comparatur ad visilia. Quemadmodum enim perspicuum visilibus confert esse spirituale, prout visilia sint in ipso tanquam in proprio subiecto, ita et in omnibus his excellenter se habet intellectus potentiae ad intelligibilia. Est enim connaturalis formis intelligibilibus, ac eis praebens esse spirituale prout sunt in eo, tanquam in proprio subiecto. Quo fit ut sermo Aristotelis verificetur, scilicet quod hic intellectus comparetur ad intelligibilia, quemadmodum tabula rasa ad picturam.¹⁵⁸ Quoniam in tali habitudine superficies tabulae est subiecta imaginis, illuminantis figurae imagini terminata, quo pacto etiam colores in perspicuo perspicui sunt natura terminata divisionibus colorati. Quod videtur et formae intelligibiles in intellectu sunt intellectae ac terminatae finibus et quidditatibus rerum. Et tunc verificabitur aliud Aristotelis verbum quod hic intellectus nullam materiae operationem habet, sed potius locus est specierum || intelligibilium,¹⁵⁹ ad quem moventur intelligibilia lumine intellectus agentis, sicut colores lumine solis in perspicuum moventur.

Amplius, et aliud verbum Aristotelis scilicet quod cum separatus sit secundum quod est virtus animae rationalis, omnia quae sunt in ipso sunt ubique et semper. Forma enim dum est individua est per hoc et nunc, et cum abstrahitur ab his est ubique et semper. Et hoc pacto sunt universalia in esse intellectus, qui non dat hic et nunc, sed ubique et semper. Quid igitur sit intellectus potentiae his patet.

¹⁵⁸ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429b32.

¹⁵⁹ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a27–28. For an extensive discussion and thorough criticism of the doctrine of intelligible species, see book V.

Cap. 24.¹⁶⁰ *In quo declaratur quid sit
intellectus agens secundum veritatem*

Intellectus vero agens ad intellectum potentiae comparatur ac ad intelligibilia, quemadmodum lux solis ad perspicuum et ad colores. Est enim lux quasi de natura perspicui ac ipsius naturalis perfectio, ut Aristoteles ait, et similiter color est eius perfectio. Et per excellentiorem modum erit intellectus agens connaturalis perfectio intellectus potentiae ac intelligibilibus. Itaque quemadmodum colores non moventur ad perspicuum nisi actu luminis, ita intelligibilia non movent intellectum potentiae nisi actu intellectus agentis. Et hoc profecto pacto dicunt illi, qui intellecta fluere ex intelligentia separata dicunt in animam ipsam et non a rebus, quarum ipsa intellecta sunt quidditates et formae. In his tamen tota natura intellectibilis animae se habet magis in ratione formae et loci quam ratione materiae.¹⁶¹

Qui vero dicunt quod forma quae est in anima duplicem habeat comparisonem: hanc quidem ad rem, cuius est forma, illam vero ad intellectum, et per primam esse universalem, per secundam esse individuum, quia in intellectu per quem est, mentiuntur. Forma enim in comparatione quam habet ad rem nunquam est universalis sed ex comparatione ad intellectum in quo est, eo quia in eo ubique et semper esse habet. Quemadmodum enim perspicuum est individuum quidpiam per aerem et aquam in quibus est et tamen est locus universalis ad quem abstracti moventur colores, sic intellectus potentiae prout terminat hominem et vegetativum et sensitivum quoddam est individuum, et tamen est formarum universalium receptivus.¹⁶²

Amplius, et quemadmodum lumen est quoddam individuum per luminare in quo est, et tamen est universale colorum abstractivum, sic intellectus agens est quoddam individuum prout terminat essentiam rationalis animae, et in ea fundatur et tamen est quoddam universale abstractivum formarum materialium.

Ex his ergo intellectum agentem et intellectum potentiae esse virtutes et facultates animae rationalis, quibus rationalis anima fieri nata est omnia intentionaliter et facere omnia spiritualiter palam. Sed utrum

¹⁶⁰ This chapter draws heavily on Albert the Great, *De natura et origine animae*, I, cap. 7; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 16. Cf. the following notes.

¹⁶¹ This passage is borrowed from Albert the Great, *De natura et origine animae*, I, cap. 7; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 16, lines 45–58.

¹⁶² See, again, Albertus Magnus 1955a, p. 16, lines 59–69.

facultates hae sint tres diversae, et inter se et ab ipsius animae essentia, quemadmodum odor et sapor in pomo sunt facultates pomi, et inter se et a pomo distinctae, nondum palam. Hoc enim in commento nostro *De anima* pro parte tetigimus;¹⁶³ nec sic vel aliter dicere est quod auferrat declarationem quae proposuimus.

5

Qui vult igitur investigare distinctionem harum potestatum investiget. Quod igitur tandem accepimus est quod intellectus agens et intellectus potentiae non sunt duo animae gradus, sicut Averroes credit. Anima enim rationalis apud nos tametsi ex illis gradibus copuletur, quemadmodum quaelibet res, non sunt tamen illi gradus facultates eius. Erit ergo anima totum quoddam potestativum et essenziale. Essentiale quidem per compositionem, et modo materiae, et modo formae, quemadmodum etiam Averroes nobiscum voluit. Potestativum vero quoniam potestates continet quibus divisa utitur operatione, ut diximus. Propter quod Aristoteles in principio tertij intellectum potentiae partem animae appellavit cum dixit “de parte autem animae” et cetera. Est enim pars animae non essentialis, sed potestativa, ut his constat, et sic completus sit tractatus de partibus rationalis animae.

10

15

¹⁶³ See Nifo 1553: III, t/c. 18, fols. 174^v–176^r.

LIBER QUINTUS
IN QUO TRACTATUR DE INTELLECTU SPECULATIVO

42^r

Cap. 1. *In quo narratur prima positio Ioannis Ianduni*

De intellectu speculativo multae accidunt ambiguitates. Prima quidem an qualitas sit rationalis animae an substantia. Amplius, an unus numero omnium hominum. Rursum, an post mortem remaneat. Ad hoc quaesitum primum Ioannes Iandunus¹ opinatur intellectum speculativum et practicum esse duas potentias rationalis animae, quibus potest speculari circa ens speculabile et intelligere circa ens operabile. Omne enim ens, ut dicit, est vel speculabile vel operabile. Est autem speculabile ens id quod non producitur ab homine, nec actione, nec cognitione, sed tamen cognoscitur ab eo, ut coelum et intelligentia et similia. Operabile vero est id quod potest produci ab homine per cognitionem et desiderium, et hoc sive actione immanente sive transitoria. Ex his dedit Ioannes omne ens esse vel speculabile vel operabile, quoniam omne ens vel est producibile ab homine vel non.

Amplius, dedit duplex esse opus, scilicet speculari et intelligere practicum. Est enim intelligere speculative intelligere ens primo modo, scilicet quod non potest produci ab homine. Practice autem intelligere est intelligere ens secundo modo. Et tunc ex his sequitur quod intellectus practicus et intellectus speculativus sunt duae potentiae rationalis animae diversae secundum rem, quod probat. Quoniam vel eadem potentia potest speculari et practice intelligere vel diversa. Si eadem hoc videtur impossibile, quoniam potentiae diversantur per actus, ut per multos textus conducit.

Amplius, diversorum secundum genus non est potentia una. Sed intelligere practicum est intelligere contingentia, intelligere speculative est intelligere necessaria. Ergo sunt diversae potentiae.

Rursum, sicut se habet habitus speculativus ad habitum practicum, ita intellectus speculativus ad intellectum practicum. Intellectus enim speculativus subiectum est habitus speculativi, et intellectus practicus

¹ See Jandun 1587, III, q. 35, cols. 403–407.

est subiectum habitus practici. Sed illi habitus non sunt idem. Ergo nec potentiae intellectivae.

Postremo, Aristoteles in 3. *De anima*² inquit: "Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus est, differt a speculativo fine." Et Averroes in commento 49.³ illius: "Finis enim speculativi est scire tantum, operativi autem operari." Sed hi fines sunt secundum rem diversi. Ergo intellectus illi sunt potentiae re diversae.

5

*Cap. 2. In quo inducuntur argumenta
cuiusdam contra Ioannem et solvuntur*

Sunt quidam iuniores ac philosophari nitentes qui arguunt ad Ioannem his argumentis.

10

Primo, omnis ponens differentiam actus speculativi et actus practici, est una potentia ambos cognoscens. Sed potentia intellectus ponit differentiam eorum. Ergo est una virtus cognoscens utrosque, et per consequens non sunt duae.

15

Secundo arguunt, quoniam intellectio Dei et plantae plus differunt quam intellectio plantae et agriculturae. Sed propter intellectionem plantae et illam agriculturae ponuntur animae diversae partes. Ergo et propter intelligere Dei et plantae.

Tertio, tunc tot essent potentiae intellectivae quot habitus speculativi, quoniam potentiae distinguuntur per actus, || actus per obiecta. Ergo sicut ipse arguit de praxi et speculari, ita et ego de speculari et speculari.

20

Quarto, eadem res est operabilis et speculabilis, ut sanitas. Ergo idem est habitus practicus et speculativus, et sic potentiae erunt eodem.

25

Et tunc ex his patet solutio ad argumenta Ioannis. Omnia enim fundatur in falso fundamento, distinctio enim actuum non arguit distinctionem potentiarum semper, sed aliquo modo secundum modum.

Sed haec argumenta parum aut nihil urgent adversus Ioannem.

Prima enim nihil valet, quoniam potentia altior, scilicet intellectus, per habitus et potentias mistas ponit differentiam, ut sensus communis per sensus exteriores. Quae enim sunt dispersa in inferioribus uniuntur in superioribus, ut David⁴ ait.

30

² Aristoteles, *De anima*, III.10, 433a14–15.

³ Averroes 1953, III, t/c. 49, p. 517.

⁴ David of Dinant (ca. 1160–ca. 1217) is probably referred to. This pantheistic

Secunda minime, quoniam tametsi obiecta differunt, non tamen rationes speculandi differunt. Et ideo bene arguunt diversos habitus et non diversas potentias.

Et per idem tertia nec valet, quoniam omnes sunt sub eadem forma considerandi, tametsi forma considerata sit diversa. Et ideo bene arguunt illae considerationes habitus diversos non potentias, et ideo non quaecunque differentia actuum arguit differentiam potentiarum. 5

Quarta nequaquam, licet enim una res sit et specularis et operabilis, tamen formae speculationis et operationis sunt differentes. Et ideo arguitur differentia potentiarum. 10

*Cap. 3. In quo contradicitur
Ioannem secundum vera argumenta*

Sed pace Ioannis dicam ipse contradicit omnibus fundamentis Averrois et hoc declaramus.

Primo, intellectus speculativus est generabilis et corruptibilis. Potentia rationalis animae non est generabilis et corruptibilis. Ergo intellectus speculativus non est potentia rationalis animae. 15

Maiores est Averrois in 3. *De anima* commento magno⁵ et inquit. “Sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secundam autem est efficiens, tertia autem est factum, et duae istarum sunt aeternae scilicet agens et recipiens, tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, aeterna alio modo.” 20

Rursum, id quod est artificiatum ab intellectu agente et intellectu potentiae, non est potentia rationalis animae; haec liquet per se. Sed intellectus speculativus est artificiatum ab illis. Ergo non est potentia animae. 25

Minor est Averroes in commento 20.⁶ inquit enim. “Alexander autem opinatur quod intellectus qui est in habitu et est speculativus, est alius

philosopher held that everything could be divided among bodies, minds, and eternal separate substances. The indivisible substrate or constituent of bodies is matter (*yle*); of minds or souls, intellect (*nous*); and of eternal separate substances, God (*Deus*). These three, matter, intellect, and God, are actually one and the same. Consequently all things, material, intellectual, and spiritual, have one and the same essence, namely God.

⁵ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 406.

⁶ Averroes 1953, III, t/c. 20, p. 448.

ab intellectu agente. Et hoc oportet credere. Artificium enim aliud est ab artificio, et agens aliud ab acto.” Modo nisi subintelligatur haec minor, scilicet “sed intellectus speculativus est artificiatum,” non haberet contra Themistium aliquam conclusionem, et sic patet propositum. Haec eadem minor accipitur in commento magno⁷ et inquit. 5
 “Et est ille quem intellectus agens ponit in intellectum materiale, secundum quod artificium ponit formas artificiales in materia artis. Et cum post hoc viderunt, opinati sunt quod iste est tertius intellectus, quem ponit intellectus agens, idest intellectum recipientem materiale, et est intellectus speculativus.” Ecce quo pacto minor illa constat. 10

Adhuc in commento 20.⁸ circa finem inquit. “Nos autem opinamur quod non movit ipsum ad ponendum intellectum agentem, nisi hoc quod intellecta speculativa sunt generata, facta secundum modum quem diximus.” Ergo intellectus speculativus non est virtus et facultas animae. Et commento 36.⁹ inquit: “Et cum ita sit necesse est ut intellectus speculativus sit aliquod generatum ab intellectu agente, et in primis propositionibus.” Ecce quomodo non ponit ipsum esse potentiam animae. Item in *Epistola de foelicitate seu beatitudine*¹⁰ inquit. “Similiter illa tria debent reperiri in intellectu, intellectus materialis recipiens 20
 et hic est materialis; intellectus receptus et est intelligibile, quod est speculativum; et intellectus motor et agens et hic est abstractus.” Ecce quam aperte intellectum speculativum non facultatem rationalis sentit. 25

42^v Praeterea, filius Averrois in tractatu *De huma|no bono*¹¹ inquit. “Et 25
 quod iam demonstratum est in libro *De anima* quod sunt intellectus tres, scilicet intellectus potentiae, et hic est intellectus materialis; alius cum quo perficitur ille primus et ipse est intellectus speculativus qui est in habitu; et intellectus sive intelligentia operans, et est ipse qui facit res intelligibiles in potentia esse intelligibiles in actu.” Ex his perspicuum 30
 est Ioannem contradicere verbis Averrois expresse.

⁷ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 389.

⁸ Averroes 1953, III, t/c. 20, p. 453.

⁹ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 496–497.

¹⁰ Averroes 1562–1574: IX, *Libellus seu Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, fol. 157^{rb} (with slight variants).

¹¹ See Averroes jr 2000, p. 321. For this work, see book IV, ch. 12, note 64.

Cap. 4. *In quo inducuntur argumenta contra Ioannem*

Quod vero Ioannes contradicat rationibus facile est videre, quoniam nulla substantia separata secundum esse agit aut patitur potentia diversa secundum rem ab essentia. Sed intellectus humanus apud Averroem substantia est separata, ut 19. tertij¹² expressit. Ergo non agit aut patitur potentia differente ab eius essentia. Maior probatur, quoniam 2. *Coeli* commento 34.¹³ inquit. “Sed tamen differunt in hoc quod melius in animalibus est possibile, sed tamen melius duorum possibilium est in aeternis necessarium, cum nullum possibile est in eis vere. Et causa huius est, quia nulla potentia est in aeterno ad recipiendum eius contrarium quod habet.” Ecce quam plane constat maior. 5 10

Rursum, nulla substantia cuius esse et essentia sunt idem simpliciter, recipit per potentias reales diversas secundum rem ab ea; hanc concedunt omnes, ut patet. Sed rationalis anima est substantia cuius esse et essentia sunt idem secundum rem. Ergo ut prius. Hanc minorem acceptat Ioannes de mente Averrois et alibi probavimus eam de mente Plotini in libro *De bono*.¹⁴ 15

Item, nulla substantia cuius quidditas et individuum sunt idem, recipit potentia secundum rem diversa ab essentia. Haec est manifesta cuilibet, quoniam individuum est id quod recipiens distinguitur a re recepta vel modo recipiendi. Sed intellectus est substantia cuius quidditas et individuum idem sunt simpliciter, ut Averroes universaliter dicit commento 9. tertij *De anima*.¹⁵ Ergo ut prius. 20

Adhuc, nulla potentia comprahendens particularia est virtus rationalis animae. Sed intellectus practicus est potentia comprahendens particularia. Ergo non est virtus rationalis animae. Maior est manifesta per se, quoniam non plus se extendit potentia quam eius essentia in qua fundatur. Minor est Themistii in suo 3. capite 59.,¹⁶ ubi intellectum practicum ponit praeesse agendis rebus et administrandis, quae non sunt nisi particularia. 25 30

¹² Averroes 1953, III, t/c. 19, p. 442.

¹³ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 34, fols. 117^v (with a slight abbreviation).

¹⁴ It is unclear what Nifo intended with this *Liber de bono*; among his extant works none bears a similar title. He probably referred to his comment on Averroes, *De animae beatitudine*.

¹⁵ Averroes 1953, III, t/c. 9, pp. 422: “(...) quod quidditas et essentia in entibus simplicibus est idem (...)”

¹⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 59, p. 183.

Amplius, nulla potentia quae parcit alicitque appetitum sensitivum, est pars substantiae separatae. Sed, ut Themistius inquit capite 49.,¹⁷ intellectus practicus est huiusmodi. Ergo non est pars rationalis substantiae et abstractae.

Praeterea, nulla potentia quae terminat speculationem et initiat operationem, est virtus separata vel pars virtutis separatae. Haec patet quia opus est individuum quidpiam, et nullum individuum incipit a forma separata secundum Peripateticos. Sed intellectus practicus, ut Themistius refert ibidem capite 61.,¹⁸ est finis speculationis et initium operationis. Ergo non est facultas separata vel pars facultatis separatae. 5 10

Postremo, ea quae differunt sicut universale et particulare non sunt partes seu facultates substantiae separatae; haec enim est perspicua cuilibet. Sed intellectus practicus et speculativus differunt sicut universale et particulare. Ergo non sunt ut supra. Minor est Aristotelis, inquit enim in 3. *De anima*.¹⁹ Et omnino in actione, idest intellectus practicus, et quod sine actione, idest intellectus speculativus, non simpliciter differunt, sed in eo quod simpliciter, idest universale, differt ac quodam, idest particulari secundum expositionem Themistii et omnium. Et tu vide Averroem commento 34.²⁰ in fine. 15

His habitis facile constat peccatum Ioannis, rationes autem eius sunt peccantes peccato manifesto. 20

Cap. 5. *In quo narratur positio Latinorum*

Sunt autem quidam ex Latinis opinantes secundum fundamenta Aristotelis et Averrois esse quod intellectus speculativus sunt species intelligibiles causatae a phantasmatibus in intellectu potentiae, inhaerentes intellectui, quibus intellectus diversa universalia intelligit. Quae quidem species secundum rem sunt singulares, sunt vero universales in significando ac annuendo repraesentandoque. Quoniam tametsi singulares sint, abstractae sunt a materia et appenditiis illius. Est 25

1 “potentia”: correction of “potentiae”.

¹⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 49, p. 181.

¹⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 61, p. 183.

¹⁹ See Aristoteles, *De anima*, III.10, 431b10–12, which in the Middle Ages and Renaissance was individuated as *textus* 34. Nifo refers to Averroes’ words, however, rather than to Aristotle’s; see the following note.

²⁰ Averroes 1953, III, t/c. 34, p. 478.

autem iste intellectus speculativus accidens, per accidens intellectus ||
 augmentabilis ad augmentum phantasmatum in nobis, et diminuibilis
 ad decrementum eorum. Quae species causantur effective ab intellectu
 agente apud quosdam per praesentiam phantasmatum, apud alios ab
 ipsis intentionibus imaginatis per se. Ab intellectu autem causatur
 intellectio, quae actus est intelligendi. 5

Et tunc verificatur sermo Averrois quod intellectus speculativus ha-
 bet duo subiecta, unum in quo sunt²¹ unum entium proprii generis,
 aliud per quod sunt verae, idest similitudines et multae per intellectum.
 Enim intellectus speculativus est unus numero omnium extrinsece, 10
 bene enim sunt plura accidentia numero, quae numerantur per ordines
 et habitudines ad phantasmata. Ratione autem subiecti sunt unum
 entium, quemadmodum species sensibiles sunt unum dum sunt in
 sensu. Relative autem et per habitudines ad obiecta sunt multae ac
 numeratae. Dicuntur autem species istae intellectus, quoniam his legit 15
 intus intellectiva anima. Intellectus enim dicitur quasi intus legens, et
 quoniam rationalis anima speciebus intus legit. Immo species possunt
 dici intellectus. Dicuntur autem speculativae, quoniam his rationali
 anima speculatur ens speculabile, et immo possunt dici intellectus
 speculativus. 20

Ex hoc sequitur quod unus et idem intellectus potest dici practicus
 et speculativus, quoniam una et eadem species sanitatis est ut ens
 naturae, et ut per artem potest induci.²² Ut enim est sanitatis naturalis
 est intellectus speculativus, ut vero est eius per artem inducibilis est
 practicus. Quod autem species istae sint rationalis animae accidentes 25
 Ioannes Iandunus per totum exclamat.²³ Et omnes expositores dicunt
 esse intentionem Aristotelis et Averrois et omnium Peripateticorum.
 Istae praeterea species sunt intellectus in actu et intellectus in habitu. Ut
 enim in promptu sunt intellectui potentiae repraesentantes, dicuntur
 actu intellectus. Ut vero firmatae sunt, dicuntur intellectus in habitu. 30
 Intellectus ergo speculativus non est diversus ab intellectu in actu et ab
 intellectu in habitu, nisi hoc modo.

Alij dixerunt quod intellectus speculativus est aggregatum ex intel-
 lectu potentiae et ipsis speciebus, ut repraesentant ens speculabile.

²¹ The intelligible species are meant.

²² See Aristoteles, *Metaphysica*, III.2, 997b31–32, and IV.2, 1003a32–b4.

²³ Jandun 1587, III, q. 15, pp. 298–303. Jandun's doctrine of intelligible species was already criticized in Nifo's commentary of *Destructio destructionum*; cf. Averroes-Nifo 1497, III, dub. 18, fol. 47^v. For discussion, see Mahoney 1976, pp. 292–295.

Aggregatum autem ex speciebus ut repraesentant ens operabile et intellectu potentiae eodem intellectus dicitur practicus. Et hanc positionem sequitur novus expositor²⁴ in 3. *De anima* textu illo “et omnino in actione.”²⁵ Et tunc verificatur sermo Aristotelis quod intellectus speculativus et practicus sunt in eodem genere, non obiecti, sed subiecti. Sicut Aristoteles inquit quod scilicet “verum et falsum sunt in eodem genere cum bono et malo,” quia intellectus speculativus et practicus sunt in eodem genere. Idest sunt idem subiecto, quia intellectus practicus et speculativus sunt una et eadem potentia, et non differunt nisi quia unus considerat res simpliciter et alter quasdam. Sed isti sermones sunt propinqui et quasi concordantes.

Cap. 6. *In quo inducuntur fundamenta huius positionis*

Positionem hanc firmant et maxime quod illae species sint, cum enim declaratum est species esse intellectui inhaerentes. Probatum erit species esse et sic propositum quod intellectus speculativus sit modo quo dixerunt. Quod autem species sint intellectui inhaerentes quibus intellectus intelligat, hoc pacto probant. Omnis potentia habituata respectu alicuius operationis potens exire in eam quando vult, continet aliquid formaliter per quod potest exire. Haec palam est. Sed intellectus alicuius philosophi respectu alicuius speculationis est habituatus potens exire in operationem illam quando vult. Ergo continet aliquid quo potest exire. Minor clara est, tunc istud non potest esse nisi similitudo obiecti et haec species est. Quare et cetera.

Amplius, intellectus procedit a privatione ad actum, ergo devenit ad medium. Sed hoc medium non videtur nisi species obiecti, quae mediat inter actum intelligendi et ignorantiam simpliciter. Ergo species est necessaria. Et haec duo sunt argumenta expositoris novi.²⁶

Rursum, si non dantur species, tunc intellectus nihil intelligeret. Probatur, quoniam cognitio fit per simile. Nihil autem assimilatur alteri nisi per hoc quod recipit similitudinem eius cui assimilatur. Ergo si intellectus intelligit obiectum aliquod, | intellectus recipit similitudinem illius.

²⁴ Probably, Giles of Rome; see below and note 110 in ch. 16.

²⁵ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431b11–12.

²⁶ It is unclear who this ‘new expositor’ is; probably, Nifo referred to Duns Scotus’ or Giles of Rome’s defence of intelligible species.

Item, nisi species darentur nulla esset necessitas intellectus agentis, quoniam intellectus agens nihil operaretur et sic superfluit.

Praeterea, si non datur species, ergo singularia per se primo possunt intelligi. Quod declaratur. Quoniam singulare cognoscitur in universali, quia aliquid representat ipsum universali modo. Sed id non est nisi species quae representat singulare in univerali, ut dicit expositor. 5

Adhuc, nisi daretur species, intellectus non perficeretur ab intelligibili, quoniam nihil ab eo reciperet, et sic non esset pura potentia.

Rursum, si non daretur species intellectus non posset continuari particulari homini, quoniam vel per ipsum universale semper cognitum, vel per ipsum phantasma, vel per speciem causatam ab ipso phantasmate in intellectu. Non primo modo, quoniam non magis tibi quam mihi continuatur cum sit indifferens mihi et tibi. Non per phantasma, quoniam quantumcunque sit quoddam particulare, tamen universale illius est in se indifferens, adhuc ergo et cetera. Nec per species cum non detur. Ergo per nihil. His argumentis utuntur, qui intellectum speculativum hoc modo ponunt. 15

Cap. 7. *In quo inducuntur verba Averrois et Aristotelis pro istis*

Pro his faciunt multa verba Peripateticorum. Aristoteles enim in 3. *De anima* inquit.²⁷ “Impassibilem, ergo oportet esse susceptivum autem speciei et potentia huiusmodi.” Ecce quam plane Aristoteles speciem explicavit. Et ibidem in alio textu inquit. “Et bene iam dicentes sunt animam esse locum specierum, nisi quod non tota, sed intellectiva, nec actu sed potentia species.”²⁸ Et alibi eodem libro inquit, ipsa quidem igitur non sunt, “non enim lapis in anima est sed eius species, quare anima sicut manus est, manus enim organum organorum et intellectus species specierum.”²⁹ Averroes etiam videtur facere pro his, inquit enim in 3. *De anima* commento 4.³⁰ “Ex hoc igitur declaratur quod haec differentia scilicet passionis et receptionis existit in virtute rationali.” Ecce quam plane loquitur. 20 25 30

²⁷ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a14–15.

²⁸ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429a27–29.

²⁹ Aristoteles, *De anima*, III.8, 431b27–432a3.

³⁰ Averroes 1953, III, t/c. 4, p. 385.

Item, omne subiectum aliquorum recipit illa. Sed dicit Averroes in 5. commento 2.³¹ “Autem subiectum est id per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis.” Ergo intellectus materialis recipit ipsa intellecta, et cum non secundum rem, ergo recipit species eorum.

5

Item, cuilibet potentiae activae alicuius motoris novae respondet aliquod passivum novum. Sed phantasmatis potentia est activa novi entis. Inquit enim Averroes eodem commento³² contra Avempacem quod preparatio phantasmatis est in motore, ut sit motor idest activa. Ergo ei correspondet aliquid passum novum. Et id non est nisi intellectus

10

materialis, et non pro sui substantia, ergo pro sui accidente. Et nihil est accidens rationali animae nisi similitudo rei, ergo et cetera.

Praeterea, sicut in rebus naturalibus dantur tria, agens, patiens et factum, ita in intellectu Averrois in eodem libro commento 17.³³ Sed factum in rebus naturalibus est quippiam novum adveniens materiae. Ergo et factum in intellectu est quidpiam novum intellectui.

15

Rursum, omnis pars quae fit omnia modo similitudinis et receptionis recipit similitudines et rerum quae fit. Sed dicit Averroes ibidem commento 18.³⁴ in principio, quod intellectus potentiae fit omnia modo similitudinis et receptionis. Ergo ut prius.

20

Rursum, omnis virtus quae comparatur intelligibilibus, sicut sensus sensibilibus, recipit ab intelligibilibus. Sed dicit Averroes in eodem commento³⁵ quod proportio intentionum imaginatarum ad intellectum materiale est sicut proportio sensibilibus ad sensum. Ergo ut prius.

25

Amplius, quaecunque extrahuntur de potentia in actum respectu intellectus sunt intentiones novae ipsi intellectui. Sed intentiones intelligibiles sunt extractae de potentia in actum, ut Averroes dicit eodem commento.³⁶ Ergo recipiuntur noviter in intellectu potentiae.

Adhuc, omne cognoscens scientia, quae differt a substantia cognoscentis, recipit scientiam tanquam accidens eius, ut constat. Sed dicens Averroes ibidem in fine commenti 19.³⁷ “Et non est sic in intellectu

30

³¹ Actually, Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 400.

³² Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 405–406.

³³ Averroes 1953, III, t/c. 17, pp. 436–437.

³⁴ Averroes 1953, III, t/c. 18, p. 437.

³⁵ Averroes 1953, III, t/c. 18, pp. 438–439.

³⁶ Averroes 1953, III, t/c. 18, p. 439.

³⁷ Averroes 1953, III, t/c. 19, p. 443.

materiali, cum suum intellectum est res, quae non est in se intellectus.”
Ergo et cetera.

Praeterea, omne quod movetur a rebus quaerendo aut fugiendo, quando formae imaginum sunt praesentes, quemadmodum sensus quaerit aut fugit apud praesentiam sensibilis, recipit ab illis imaginibus. 5 Sed intellectus movetur ab imaginibus quaerendo aut fugiendo in praesentia phantasmatum, quemadmodum sensus quaerit aut fugit apud praesentiam sensibilis, ut Averroes testatur in commento 33.³⁸ illius in principio. Ergo ut prius.

Item, omnis virtus cuius propria et essentialis operatio est in genere passionis, est recipiens aliquid ab eo cuius operatio est in genere actionis. Sed operatio intellectus potentiae est in genere passionis, et operatio intellectus agentis in genere actionis, quae est extrahere et denu- 10 dare formas a materiis, quod nihil aliud est nisi facere eas intellectas in actu postquam erant in potentia. Ergo intellectus patitur et recipit 15 novas formas ab intellectu agente. Minor est ad verbum Averrois in 36. commento.³⁹

Adhuc, illa quae fiunt voluntarie in intellectu nostro ab voluntate nostra sunt accidentia animae, quoniam voluntas nostra non est causa substantiae intellectus sed accidentis. Sed intellecta acquisita ex pri- 20 mis propositionibus fiunt voluntarie in intellectu nostro ab voluntate nostra. Ergo ut prius. Minor est Averrois ibidem⁴⁰ parum post.

Ex his verbis et rationibus Peripateticorum potest quis credere quod intellectus speculativus sit species ipsae, quae sunt accidentes singula- 25 res animae rationalis ei inhaerentes novae augmentabiles et diminui- biles ad augmentum et decrementum phantasmatum nostrorum, vel congregatum ex speciebus et intellectu potentiae, sicut diximus.

Cap. 8. *In quo improbatur positio haec*

Sed positio haec tametsi forte, ut dicam,⁴¹ sit vera simpliciter, non tamen est secundum Averrois mentem, immo videtur contradicere 30 verbis eius et fundamentis. Et quod fundamentis arguitur primo.

³⁸ Averroes 1953, III, t/c. 33, pp. 474–475.

³⁹ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 480.

⁴⁰ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 495.

⁴¹ See ch. 41.

Si istae species inhaerent intellectui potentiae secundum rem, vel erunt actu intellecta vel potentia intellecta. Si potentia intellectae, ergo sunt adhuc reducibiles ab aliquo de potentia ad actum, quod falsum est, quoniam sunt summe abstractae. Si vero sint actu intellectae, tunc non essent receptae in intellectu secundum rem, sed tamen ut intelliguntur. 5 Et hoc est recipi intentionaliter et non inhaerenter.

Amplius, vel sunt novae vel aeternae. Si aeternae ergo immateriales; si immateriales, ergo intelligentes vel intellectivae, ut Averroes ait in 3. *De anima* commento 16.⁴² Dicit enim: "Id ex intellectis, quod non habet materiam, suum intellectum est intellectus in se, et ipse semper 10 intelligit."

Item, si aeternae ergo necesse esse. Sed nullum accidens est necesse esse, est enim contra rationem accidentis, ut declaratum est in libro *Destructio destructionum* saepe. Si dicatur quod sunt novae, vel ab intellectu agente, vel phantasmatibus in intellectu potentiae procreantur. 15 Non a phantasmatibus, nullum enim agens demonstratum potest agere effectum separatum ab hic et nunc in subiecto separato ab hic et nunc. Si ab intellectu, contradicis Averroem; ab aeterno enim simpliciter et immobili non provenit novum. Nec potest a phantasmate ut instrumentum intellectus agentis causari, quoniam agens aeternum 20 non potest uti instrumento novo, ut Averroes dicit in 8. *Physicorum* commento 15.⁴³

Dixerunt quidam quod instrumentum est duplex. Quoddam per quod agens in agendo conservatur ut corpus coeleste respectu intelligentiae. Aliud est quo non motor, sed aliud quoddam conservatur 25 in esse, sicut sperma. Respectu omnium motorum coelestium, tunc volunt quod agens aeternum bene potest uti instrumento novo secundo modo ut patet, sed primo modo non. Haec responsio nihil est, quoniam quemadmodum intelligentia secundaria intentione movet motu locali, ita intellectus agens movet propter nos secundaria intentione. 30 Ergo sicut intelligentia conservatur in sui perfectione, propterea quia movet secundaria intentione propter nos, ita et intellectus conservatur in sui perfectione quia movet propter nos. Ergo sicut intelligentia utitur coelo aeterno propter nos, ita intellectus noster debet uti phantasmate ad hoc ut moveat propter nos. 35

⁴² Averroes 1953, III, t/c. 16, p. 435.

⁴³ Averroes 1562–1574: IV, lib. VIII, t/c. 15, in particular fols. 351^v–352^r.

Rursum, intellectus aeternus est et species aeterna. Ergo omnes species
possibiles recipi ab intellectu sunt receptae, ergo omnino est perfectus
et plenus omnibus speciebus possibilibus. Quoniam philosophia
est aeterna respectu speciei humanae, et semper est perfecta in maiori
parte sui | subiecti. Tunc sic, infiniti fuerunt homines quorum quilibet
aliquid intellexerit. Ergo infinitae sunt in hac hora species in intellectu.
Consequentiam probo, quoniam vel sicut continue generantur continue
abolentur, vel postquam sunt genitae retinentur semper et non
deperduntur. Non primum, quoniam species sunt simpliciter immateriales,
et omne immateriale aeternum. Species enim est immaterialis
in essendo ratione subiecti et ratione obiecti quod representat. Nec est
consonum rationi ut continue innovantur, itaque nunc aliquae generentur
et aliae eiusdem obiecti representativae corrumpuntur et fiat hoc infinities
ac infinities. Tunc enim ex intellectu et intentione intellecta in actu
non fiet maxime unum, cum haec unitas parvo tempore durat.

Et amplius, anima esset in tanta transmutatione in quanta est materia
et sic esset infelix. Et intellectus speculativus non esset aeternus nec
ex parte subiecti per quod est ens, nec ex parte subiecti per quod
verus est. Et multa alia mirabilia sequuntur quae tibi relinquo. Si vero
retinentur, ut Ioannes tenet, tunc erit infinitum in actu, quod Averroes
habet impossibile tam in corporalibus quam in spiritualibus. In prima
disputatione *Destructionis destructionum* in solutione septimi dubii,⁴⁴
inquit enim “maxime quod sequeretur ex hoc quod infinitum reciperet
magis et minus et totum esset aequale parti quod falsum est.” Et per hoc
fundamentum ostendit quod non possunt esse animae separatae post
mortem, quia tunc esset infinitum in actu quod est impossibile apud
ipsum. Et sic non minus sequitur quod essent infinitae species, quae
sunt res spirituales sicut intellectivae animae.

Postremo arguo et sint tres homines intelligentes aurum. Tunc vel
in his esset una species numero auri vel tres sicut homines tres. Si
una species numero auri, vel una intentio numero vel tot quot homines,
scilicet tres. Non una intellectio numero, quoniam tunc cum desineret
unius intellectio simul et omnium aboleretur. Indivisibile enim
cuicumque comparatur indivisibiliter comparatur, et per consequens si
desinet in uno et ab omnibus desinere necesse est. Praeterea diversa

⁴⁴ Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 7, f. 8^v.

iudicia non possunt fundari in una intellectione numero. Modo nos tres intelligentes aurum iudicamus diversa, ego enim ipsum iudico contendendum, tu autem apreciandum, ille vero aliter. Ergo oportet esse tres intellectiones numero sicut tria iudicia numero. Nec dici potest quod sint tres numero intellectiones, et tamen una numero species, quoniam istud discrimen, cum non sit ab intellectu nec ab obiecto, solum erit propter differentiam phantasmatis, quod numeratur in te et in me, ut Averroes videtur dicere Ioanne interprete. Quod falsum esse declaro, quoniam si discrimen phantasmatum sufficit apponere discrimen in intellectionibus, ergo multo fortius faciet discrimen in speciebus ipsis, quoniam species immediatiores sunt phantasmatibus quam intellectiones, cum species immediatas evelentur a phantasmatibus, intellectiones ab intellectu agente vel speciebus.

Rursum, ad idem, vel species ut eadem est primum principium intellectionum diversarum, vel ut differens phantasmatibus. Si ut eadem, non faciet differentias intellectionum, ab uno enim in quantum unum non nisi unum provenit. Si ut differens per phantasmata, vel species erunt tres absolutae, et sic habetur contra positum, vel una secundum rem et tres respectus et habitudines. Et hoc non, quoniam respectus non sunt intelligendi principium, ut 5. *Physicae auscultationis* dicitur.⁴⁵

Item, ad idem, nullum agens, nec multa agentia per unum instrumentum numero potest plus uno effectu numero parere. Sed phantasma vel intellectus agens sunt unum vel plura agentia numero, et species illa est unum instrumentum generationis ipsius intelligere. Ergo non possunt causare diversas intellectiones numero in uno instanti per unam illam speciem numero.

Ex his sequitur quod non potest poni quod unica sit species numero auri in tribus hominibus quod erat primum. Nec poni possunt esse tres species, quoniam vel erit unus intelligendi actus in tribus, vel sicut sunt tres species, ita et tres actus intelligendi diversi, ut Ioannes sentire videtur quaestio 7. libri tertii.⁴⁶

Primum dici est impossibile, quoniam sicut phantasmatum discrimen sufficit indiscrimen specierum causandum, ita et melius discrimen intellectionum sufficit. Item vel ad producendum illum unum numero actum sufficit una species, vel sunt essentialiter et necessario concurrentes illae tres. Si quaelibet illarum sufficit, ergo erunt tres

⁴⁵ The reference is unclear; see, however, *Physica*, V.4, 227b11–14.

⁴⁶ Jandun 1587, III, q. 7, pp. 258–270.

intellectiones. Si illae tres sunt simpliciter necessariae et essentialiter, tunc in una numero auri intellectione semper erit necessaria specierum trinitas; quod fabula est.

Ex his habetur quod impossibile est fingere esse tres species triaque phantasmata, et unicum numero auri intelligendi actum, quod secundum ponitur membrum huius secundae partis. Denique dici minime potest quod sint tres numero species et tres numero intellectiones, sicut Ioannes expressit in multis locis, quoniam vel illae species differunt seipsis vel subiecto vel aliquo extrinseco. Non se ipsis, quoniam tunc differentia earum esset specifica. Nec per subiectum, est enim unum numero. Nec per aliquid extrinseci, quoniam duo sunt quae esse possunt, scilicet obiectum et subiectum, idest phantasma. Constat autem quod per obiectum non, cum unum sit numero scilicet aurum. Erit ergo tantum per habitudinem ad phantasmata diversa, quorum unum est in me et aliud in te et aliud in tertio. Quod impossibile est. Tum primo quia ab eis persolvuntur species, ergo ad ea non referuntur. Tum quia istae habitudines, cum non specie differant, oportet dicere quod differunt speciebus.

Amplius, istae habitudines ubi sunt? Non in phantasmatibus, quoniam tunc species essent una in re et diversa sicut columna.⁴⁷ Quoniam in separatis a materia non est plus uno individuo in tota specie, et sic idem quod prius. Si in speciebus sunt subiective, ergo istae species erunt individuae, ergo intellectae in potentia. Et sic non oportet ponere intellectum separatum simpliciter, cum non recipiat simpliciter separatum. Averroes enim per hoc quod intellectus recipit simpliciter universaliter, voluit ipsum esse simpliciter separatum. Si igitur non recipit simpliciter separatum, non erit sua ratio firma.

Amplius, ab istis speciebus abstrahibilis est quidditas. Omne enim intellectum in potentia potest extrahi ad intellectum actu. Et quaeretur ut supra; sic enim arguit Averroes contra Avempacem.⁴⁸

Praeterea phantasmata sunt extrinseca a speciebus, ergo non sunt causae distinctionis specierum. Sic enim dicere possumus animas separatas posse individuari per habitudines ad corpora quod Averroes destruit in libro *Destructio destructionum* prima in solutione septimi.⁴⁹

⁴⁷ See Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v; the text is quoted by Nifo in ch. 14 (see p. 472).

⁴⁸ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 492.

⁴⁹ Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 7, f. 8^v.

Amplius, accidentia numerantur per subiecta in quibus sunt. Sed unum est numero subiectum. Ergo tres illae species eiusdem obiecti erunt una numero species. Et eo maxime, quia si non essent tunc plura numero accidentia in eodem numero subiecto. Propositio dicens quod accidentia numerantur magis per subiectum in quo sunt, est manifesta per se. Attamen potest sic declarari, quoniam unitas numeralis est ita intima individuo sicut unitas specifica speciei. Sed impossibile est proximum fundamentum unitatis specificae esse agens extrinsecum. Ergo impossibile est proximum fundamentum unitatis numeralis esse agens extrinsecum, et per consequens non potest esse phantasma.

Amplius, non est plus numero una forma substantialis alicuius compositi quam unitas accidentis. Sed unitas numeralis formae substantialis est tantum propter materiam secundum Averroem, ergo et unitas numeralis accidentis erit tantum propter subiectum.

Rursum, subiectum est interius accidenti quam sibi sit agens; immediatius enim accidens dependet a subiecto quam ab agente. Sed ab illo debet habere magis unitatem, a quo habet magis esse. Ergo potius a subiecto quam a phantasmate species intelligibilis debet habere unitatem numeralem.

Item, quaecunque sunt multa respectibus tantum simpliciter et absolute sunt idem, minor enim identitas non tollit maiorem. Sed species intelligibiles sunt tantum diversae respectibus. Ergo absolute erunt unum simpliciter et idem. Et per consequens habetur propositum.

Ex his colligere licet quod species illae non possunt poni numeratae, nec una, et per consequens nullo modo possunt poni accidentia rationalis animae, ei realiter et secundum rem inhaerentia.

*Cap. 9. In quo formantur rationes ex
verbis Averrois contra illam positionem*

Aristoteles in primo *Divinorum* libro⁵⁰ in Platonem arguit hoc pacto. Si datur homo intelligibilis quae idea est hominum, et homo sensibilis qui ideatum est illius, | tunc isti vel conveniunt vel non. Si non, ergo aequivoce dicentur, et si conveniunt tunc dabitur tertius homo,⁵¹ qui nec

⁵⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, I,9, 990b9–17.

⁵¹ For the origin of the third-man argument, see Plato, *Parmenides*, 131E–133A; Aristotle, *Peri ideon*, reported by Alexander; for a general discussion, see Tweedale 1976, p. 31 f.; Pickering 1981. The same argument was formulated by William Ockham

est intelligibilis nec sensilis. Quod derisibile esse nemo est qui nesciat. Et hoc pacto formare videtur Averroes rationem hanc commento 30.⁵² illius partis et expositor.⁵³ Eodem pacto arguo contra istas species. Vel phantasma auri, quod species etiam sensibilis, est conveniens cum specie intelligibili auri, vel penitus differens. Siquidem penitus differens, ergo nihil erit univocum illis. Et sic non possunt esse unius generis, scilicet qualitatis quod Ioannes et alii tenent. Nec possunt esse eiusdem obiecti representative, nec possunt esse accidens; et breviter nulla forma esset eis communis. Si vero est aliquod commune eis illud erit nec intelligibile nec sensibile, sed natura media, quod est falsum. Ut primo *Divinorum* testatur Averroes commento 39.⁵⁴ dicens: "Sed manifestum est per se quod nulla natura est media inter esse abstractum et materiale" et cetera. Si igitur argumentum Aristotelis in Platonem militat, cur et hoc non.

Amplius, Averroes 12. *Metaphysicae* commento 25.⁵⁵ inquit. "Et sciendum est quod substantiae sunt duobus modis, modus unus, in quo impossibile⁵⁶ est fugere accidentia, et alius sine aliquo accidente. Primus est sensibile, secundus autem est intelligibile." Ex hoc accipitur haec maior: omne recipiens accidens est substantia sensibilis vel haec. Nulla substantia intelligibilis recipit accidens, quibus addantur haec minores. Sed rationalis anima non est substantia sensilis, vel haec rationalis anima est substantia intelligibilis. Tunc concluditur haec una conclusio, ergo rationalis anima non recipit accidens.

Item, ibidem commento 23.⁵⁷ inquit. "Forma sanitatis non est in anima medici in materia, sicut est forma sanitatis. Ideo forma sanitatis quae est in anima medici non facit sanitatis actionem, quoniam si ita esset tunc medicus esset sanus." Ex hoc arguo, omnis forma quae est in aliquo tanquam in subiecto, est activa alicuius rei. Sed sanitas

in his criticism of the species; see Spruit 1994, ch. IV, § 3.1. The menace of infinite regress in the cognitive process was formulated already by Sextus Empiricus in his critique of the Stoic apprehensive impression; see Spruit 1994, ch. I, § 1.4.3. Also Averroes warned against an infinite regress of (intelligible) intentions when they are viewed as mediating principles, and not as known forms; see Averroes 1953, III, t/c. 16, pp. 435–436.

⁵² Averroes 1562–1574: VIII, liber I, t/c. 30, fols. 19^r–20^r.

⁵³ See Thomas Aquinas 1964, I, lectio XIV, pp. 65–66.

⁵⁴ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 39, fol. 23^r.

⁵⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 25, fol. 310^r.

⁵⁶ In Averroes' text: "possibile".

⁵⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 23, fol. 309^r.

concepta non est activa. Ergo non est alicuius subiecti vel intellectu tanquam in subiecto. Respondeat qui vult.

Praeterea, forma in anima et forma quae est extra animam sunt idem, ergo forma in anima non recipitur subiective in anima. Hoc tenet, quia tunc et forma extra animam reciperetur in eodem. Assumptum est, Averroes 7. *Metaphysicae* commento 23.⁵⁸ inquit enim sic. Et cum ita sit manifestum est quod forma artis dicitur duobus modis, quorum unus est forma, quae est in anima, et alius est illa, quae est extra animam, et sunt idem. Ecce assumptum.

Rursum, tertio *De anima* commento 3.⁵⁹ dicit. “Sed non habet de intentione passionis nisi hoc tantum, quod recipit formam, quam comprehendit.” Ergo nihil non formam comprehensam recipit. Sed species intelligibilis non est forma comprehensa. Ergo intellectus non recipit illam subiective. Minor constat, quoniam species non comprehenditur nisi reflexe, secundum Ioannem.

Adhuc dicit in magno commento⁶⁰ intellectus materialis et intentio intellecta in actu maxime sunt unum, scilicet quam materia et forma. Sed intentio intellecta in actu non est species, quoniam illa non intelligitur nisi per accidens in potentia. Ergo non recipitur in intellectu subiective.

Ad idem, nullae formae existentes in intellectu in potentia et non in actu sunt inhaerentes intellectui. Sed dicit Averroes in eodem tertio commento 6.⁶¹ in calce: “Anima autem rationalis materialis est formae existentes in ea, non in actu, sed in potentia.” Ergo ut prius.

Adhuc, eo modo intellectus recipit quomodo corpora coelestia recipiunt formas abstractas et intelligentiae perficiunt se. Haec maior est Averrois ibidem commento 14.⁶² Sed corpora coelestia non recipiunt inhaerenter intellectus separatos subiective, nec intelligentiae perficiuntur adinvicem subiective et realiter. Ergo nec intellectus ab intelligibilibus.

Amplius, id quod recipit universaliter tantum non recipit aliquod accidens novum. Sed intellectus recipit universaliter tantum, ut Averroes dicit commento 28.⁶³ illius tertii. Ergo nihil novi recipit.

⁵⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 23, fols. 172^v–174^r, in particular f. 174^r.

⁵⁹ Averroes 1953, III, t/c. 3, p. 382.

⁶⁰ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 401.

⁶¹ Averroes 1953, III, t/c. 6, p. 417.

⁶² Averroes 1953, III, t/c. 14, p. 429.

⁶³ Averroes 1953, III, t/c. 28, p. 467.

Rursum, omnis forma, quae est in subiecto inhaerenter, est in eo actu vel potentia. Sed dicit Averroes ibidem commento 30.⁶⁴ quod nulla intentio est actu vel potentia in intellectu contra Avempacem. Ergo ut prius.

Adhuc, illae formae quae sunt in rebus sensibilibus secundum quod habitus in habente habitum et res fixa in re recipiente, et in intellectu secundum velocitatem et rem velocis transmutationis et non fixae, non sunt subiective in intellectu. Sed intentiones in||tellectae sunt hoc pacto, ut Averroes testatur in tertio *De anima* commento 39.⁶⁵ Ergo ut prius.

Amplius, si intellectus speculativus esset quid novum in intellectu, esset causatum ab aliquo agente, vel igitur ex nihilo vel ex ente. Si ex nihilo, ergo aliqua res naturalis posset creare, quae nec est Deus nec aliqua intelligentiarum. Si ex ente vel in actu vel potentia. Si in actu, ergo res esset antequam esset. Si in potentia, ergo intellectus speculativus extraheretur de potentia ad actum, et sic esset generatus, sicut calor et frigus vel sensatio. Quae omnia sunt contra fundamenta Averrois.

Ad idem, si intellectus speculativus esset novus, tunc possibile esset ut scientia discipuli sit nova causata a magistro. Et ubi esset ita, tunc magister per scientiam quam habet crearet scientiam vel generaret in alio sibi simili, et sic scientia magistri esset qualitas activa, sicut calor ignis et cetera, quod Averroes floccipendit in magno commento versus finem.⁶⁶

Item, si intelligentia esset novus actus rationalis animae, tunc intellectio esset sensatio. Probo consequentiam, quoniam phantasma esset virtus in corpore. Sed omnis virtus in corpore agit in misto cum materia, ut dicit Averroes 7. *Metaphysicae* commento 31.⁶⁷ Ergo phantasma non potest agere nisi in virtute corporali. Sed omnis talis est sensatio, actio enim phantasmatis est sensatio, ut scis.

Praeterea, si intellectus intelligeret nova intellectione, quae est sibi accidens, tunc ex intelligibili et intellectu fieret unum per accidens. Et tunc intellectio esset per accidens ei. Et sic non per se proficisceretur ab intelligibili, sed sicut paries ab albedine.

Deinde, id quod adveniens alteri constituit unum secundum rem, et verissima unione, non accidit illi sicut accidens subiecto, ut quilibet

⁶⁴ Averroes 1953, III, t/c. 30, p. 469.

⁶⁵ Averroes 1953, III, t/c. 39, pp. 505–507.

⁶⁶ Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 411–412. See also book II, cap. 11, note 71.

⁶⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 31, fols. 180^r–181^v.

scit. Sed dicit Averroes in septima disputatione *Destructionis destructionum* in solutione dubii tertii⁶⁸ simplex autem intellectus et intelligibile unum et idem sunt realiter, plura per accidens et relative, videlicet ratione subiecti. Vult dicere quod intellectus et intelligibile faciunt unum per se et simpliciter, quod est multum habitudine. Ergo ut prius.

5

Quod quidem igitur intellectus speculativus et practicus non sint animae facultates, nec accidens animae rationali secundum fundamenta Averrois his palam.

Cap. 10. *In quo narratur positio
Themistii, Avicennae et Algazalis*

10

Id autem quod Averroes et alii Themistio ascribere est intellectum speculativum esse substantiam intellectus agentis ut continuatur ac tangitur ab intellectu potentiae. Adeo quod intellectus potentiae, speculativus et agens una sunt substantia simplex, numeratur autem modo et diffinitione.

15

Intellectus enim speculativus dicitur prout principium est speculandi res divinas et naturales ac prout est obiectum speculatum ab intellectu potentiae, et ut tangitur non quidem realiter sed spiritualiter ab illo. Intellectus autem agens ut principium est sibi intelligendi res materiales in esse universali. Intellectus autem potentiae prout miscetur imaginativae ac communi intellectui deficitque a superioribus intellectibus.

20

Et hoc Themistius videtur ponere in capite 25. tertii *De anima*⁶⁹ dicens. "Porro, quod et superius dixi, idem est intellectus et intelligibilis, quemadmodum idem est scientia ipsa actu cum eo quod scitur. Non tamen eadem ratione, sed quatenus intellectum potestatis amplectitur intelligibilis est, quatenus vero ipsemet agens est dicitur intellectus esse." Ecce quomodo intellectus speculativus est una substantia cum agente et intellectu potentiae.

30

Quod autem intellectus speculativus sit intellectus agens, probat Themistius capite 28.⁷⁰ dicens. "Nunc illud constare potest Aristotelem nos intellectum agentem putasse. Quid enim aliud inquit, cum ita

⁶⁸ Averroes-Nifo 1497, disp. VII, solutio 3, fols. 83^v–84^r.

⁶⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 25, p. 173.

⁷⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 28, p. 174.

quaerit et solvit.” Est ergo intentio, nos sumus intellectus agens. Et non simpliciter, ergo ut tangitur a possibili, ergo speculativus est agens, ut tangitur a possibili.

Et super hoc dicit Averroes commento 20.⁷¹ “Quia igitur haec quaestio apud Themistium est circa intellectum speculativum, et initium sermonis Aristotelis est de intellectu agente, ideo opinatus fuit quod intellectus speculativus est agens apud Aristotelem et hoc fuit moti-
vum Themistii.” 5 44^v

Praeterea, quod intellectus speculativus sit intellectus agens, quia eandem quaestionem an memoramur post mortem movit Aristoteles in primo *De anima*,⁷² ubi locutus est de intellectu agente, prout speculativus. Ergo intellectus speculativus est intellectus agens, ut tangit intentionaliter et spiritualiter possibilem. Quod autem rationalis anima in se intelligat omnia superiora et substantias et accidentia naturalia, hoc commune est et Themistio et Averroi, ut dicam.⁷³ Sed quonam pacto rationalis anima intelligat in se et quonam pacto nos ea intelligimus non palam est. 10 15

Amplius, quomodo illi tres intellectus nihil simpliciter sunt animae, sunt autem animae attributione ad nos declarabimus. Dicendum ergo apud eum⁷⁴ tres esse naturas, scilicet intellectum primum, qui nihil intelligit extra se, sed intelligere suum est esse suum, intellectum nostrum et intelligentias medias. Primus namque intellectus ideo intelligit, quia omnium est causa, et quoniam omnia est in gradu nobilissimo. Deus enim omnia intelligit per essentiam, quoniam omnia est per essentiam. Est autem omnia per essentiam, quoniam causa est omnium per essentiam. Sed quia Deus est causa per essentiam omnium sub gradu entis, effectus enim proprius Dei ens est apud Peripateticos. Ideo Deus intelligit omnia, quia intelligit esse, quemadmodum cognoscens calorem omnia intelligit calida. 20 25

Intelligentia autem infima, quam animam nostram Themistius credit ac mundi, non tantum est causa rerum sub gradu entis, sed huius entis, scilicet formae equi, non sub gradu entis, sed ut forma est equi. Ideo intelligit formam equi per sui essentiam gradu et intellectione, quae est equi, ut equus. Intelligentiae vero mediae intelligunt modo 30

⁷¹ Averroes 1953, III, t/c. 20, pp. 445–446.

⁷² Probably, Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b18–31.

⁷³ See book VI.

⁷⁴ That is, Themistius.

medio, eo enim pacto intelligunt per essentias rerum formas, quoad esse earum concurrunt, et quia concurrunt ad esse earum secundum gradus medios inter ens et hanc speciem entis. Ideo et modo medio intelligunt, et in intelligentiis adhuc est gradus altior et inferior in concursu rerum, et per consequens in cognitione earum per essentias. 5

Ex his sequitur quod omnes intelligentiae intelligunt formas materiales eodem medio, scilicet per essentiam tanquam per medium cognoscendi, licet non eodem modo. Haec quidem enim altius, illa vero depressius. Depressissime intellectus noster intelligit, quae anima nostra dicitur ac mundi et forma formarum. Et hoc totum repereri potest ex verbis Themistii ut in primo *De anima* capite 23. et in tertio capite 52.⁷⁵ cuius verba lege si placet. Id igitur quod his habemus, est quomodo rationalis anima intelligat se et res materiales, quae sunt ab ea causatae, et res immateriales quae sunt eius causae. Sed difficile est modo inducere quo pacto nos per illam rationalem animam intelligimus, si nihil recipit a phantasmatibus. 10 15

Algazel et Avicenna in quinta parte sexti *Naturalium* videntur Themistium explanare, cum Themistio enim in toto hoc quod diximus consentientes. In hoc sic dicit Avicenna.⁷⁶ “Restat ergo ut discere non sit nisi acquirere perfectam aptitudinem coniungi se intelligentiae agenti quousque fiat ex ea intellectus, qui est simplex a quo emanent formae ordinatae mediante anima in cognitione.” Et ideo paucis interpositis inquit.⁷⁷ “Cum enim dicitur Plato est sciens intelligibilia, hic sensus est, ut cum voluerit revocet formam ad mentem suam, cuius etiam sensus est, ut cum voluerit possit coniungi intelligentiae agenti, ita ut in ea ipsum formetur intellectus. Non quod intellectus sit praesens suae menti, et formatum in suo intellectu, in effectu semper, neque sicut erat prius quam disceret. Hic enim modus intelligendi in potentia est virtus, quae acquirit animae intelligere, cum voluerit coniungitur intelligentiae agenti, a qua manet in eam forma intellecta, quae forma est intellectus adeptus.” 20 25 30

⁷⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, I, cap. 23, p. 153; and III, cap. 52, pp. 181–182.

⁷⁶ Cf. Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 5, pp. 148–149. Cf. pp. 127–128: “Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies.”

⁷⁷ Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 5, pp. 149–150.

Ex his potest sumi modus conveniens opinioni Themistii. Sunt enim duo omnino semota, scilicet intellectus, qui rationalis anima dicitur, qui secundum sui essentiam universales formas omnes intelligit rerum materialium. Et homo qui est compositus ex intellectu communi quae cogitativa dicitur (ut Averroice loquar) vel vita humana, ut alii dicunt. 5 Haec enim secundum esse discontinua sunt, intellectus enim forma est separata in se consistens, homo autem individuum est, per intellectum || communem quae cogitativa dicitur constitutus. Sunt autem haec duo continuabilia tali copulatione quod intellectus appropriatur homini tali modo quali sufficit, ut homo intelligat per ipsius essentiam formas quae continentur in illa. Tunc autem hoc modo continuatur homini tanquam principium intelligendi, quando homo est aptus ad hoc, ut intellectus ille sibi fiat forma. Est autem tunc aptus ipse ad hoc, quando tribus virtutibus sensitivis scilicet phantasia, cogitativa et memorativa, phantasiatur phantasma conveniens alicui universali. Sic 15 enim acquiritur talis aptitudo, quae inest homini ut intellectui unia- tur, ac copuletur tanta copulatione, ut sufficiat ad hoc. Ut homo illo intellectu intelligat scilicet per essentiam intellectus agentis, quae simile est speculativus et intellectus potentiae, ut dicam. Ergo intelligere nihil aliud est nisi attingere formas rerum per essentiam intellectus separati, 20 quod nobis inest propter aptitudinem, quam per tres virtutes sensitivas acquisivimus.

*Cap. 11. In quo solvuntur quaestiones in
hac positione pro maiori eius declaratione*

Ambiges vero ad haec et satis rationabiliter. Primo, quoniam tunc nulla differentia esset inter intelligere in hora felicitatis et in principio. Et sic apud Themistium intellectus agens unietur intellectui potentiae et nobis in principio ut forma, quod est contra omnes Peripateticos. 25

Rursum, ambiges et fortius, tunc enim quando intellectus unitur nobis per essentiam, tunc omne intelligibile intelligeremus. Simplex enim cuicunque copulatur totum et individualiter copulatur. Et sic omnes sciremus aequaliter. 30

Amplius, formidabis, quid sit aptitudo illa qua homo intellectui coniungitur, accidens intellectui vel homini. Videtur enim quod superflua, nam homo secundum sui naturam est copulabilis intellectui. Ergo non 35

3 “universales”: correction of “universalis”.

eget habitudine vel aptitudine. Adhuc quid facit voluntas secundum Themistium ad ipsum intelligere in habitu, videtur enim quod nihil faciat.

Postremo, quid sit agens intellectus, quid potentiae et quid speculativus et quid adeptus. Nullo enim modo haec discreta videntur in eo. Haec non sunt difficilia solutu, licet multa alia solventur, quoniam opinio Averrois declarabitur, ubi ponetur differentia et convenientia positionum harum.

Ad primam ergo oportet dicere, quod intellectus in se intelligit superiores substantias, prout perficitur ab illis intentionaliter, inferiores autem prout est causa illarum. Ideo duobus modis potest continuari nobis. Uno modo ut est id per cuius essentiam intelligimus universalial rerum materialium, et sic continuatur nobis ut est agens, ut declaratum est. Alio modo ut est id per cuius essentiam intelligimus superiora. Et sic continuatur nobis ut forma, quoniam respectu superiorum non est causa, sed bene principium quo intelligimus. Continuatur ergo in principio ut agens, in fine ut forma. Erit ergo continuationis ad continuationem discrimen hoc modo.

Ad secundam dicendum, quod licet intellectus sit simplex et unus, actus tamen est multiplex secundum formas quas continet. Est enim intellectus tot quot sunt formae et quia formae sunt multae, ideo et intellectus multiplex dici potest. Et quoniam intellectus est unus simplex et multiplex saltem secundum formam, immo continuabilis est nobis secundum partem et partem non essentiae, sed contentorum in ea. Imaginabimur ergo quod cum fit nobis presens unum vel plus uno individuo alicuius speciei, vel alicuius universalis, tunc intellectus continuabitur nobis secundum partem, scilicet secundum id universale quod respondet illis individuis. Verbi gratia, cum consideravero individuum lapis vel duo tunc per essentiam eius, intelligam lapidem universalem, quia est essentia eius secundum partem. Quoniam acquisita est mihi aptitudo ad intellectum id lapidis potius quam alterius. Et ideo intellectus continuabitur nobis secundum partem, et sic secundum partem post partem. Sicut nos per partem post partem individua rerum cogitamus, et ideo intellectus speculativus est augmentabilis nobis ad augmentum phantasmatum ut dicam.

Extra animam ergo nihil sunt nisi individua apud Themistium. Universalial enim nihil sunt nisi ideae, quae ideae sunt rationes rerum existentes in essentia animae mundi. Et immo dicuntur separatae a singularibus secundum esse quemadmodum et essentia animae mundi separatur secundum esse ab individuis rerum materialium.

Ad tertiam dicendum quod si quis quaeret cur homo est continuabilis intellectui magis quam equus, non debes dicere, quia animatio hominis fluat ab intellectu et non illa equi, quoniam illa anima est hoc pacto hominis et equi et totius mundi. Sed dicendum quod homo est | intellectui continuabilis, per hoc quod homo est homo, nec potest 5 45^r reddi alia causa. Aptitudo ergo qua homo possit continuari est naturalis homini et hoc pacto omnes eodem modo habent eam, tam scientes quam ignorantes. Alio modo dicitur homo continuabilis intellectui propter voluntatem, quoniam quandocunque vult copulari potest intellectui. Hoc modo ut sit sibi ita continuus, ut intelligat per essentiam illius, et hoc dicit Avicenna dicens cuius aptitudinis sensus est.⁷⁸ 10 Ut cum voluerit possit coniungi intelligentiae agenti, et haec aptitudo est habitus acquisitus circa phantasmata aliquorum individuorum. Hoc modo quod homo possit provocare ad illa quando vult, ut Algazel dicit.⁷⁹ 15

Aptitudo ergo haec est quasi medium novum, quo intellectus fit praesens et indistans homini tali modo, ut homo possit intelligere per essentiam eius, quando vult id, scilicet intelligere, ad quod habet aptitudinem converti. Et per hoc patet quid faciat voluntas. Voluntas enim dupliciter potest se habere, vel post acquisitionem habitus 20 in tribus sensibus vel ante. Si ante, voluntas habet introitum solum in faciendo acquiri dispositionem, qua intellectus continuatur homini et homo intellectui. Si vero postquam tres illi sensus acquisierunt habitum, voluntas habet introitum ad actualem habitudinem, qua intellectus fiat principium intelligendi homini, et homo continuatur sibi. 25 Voluntas ergo non habet introitum in faciendo acquiri intellectionem, sed habitudinem ad intellectum.

Ex his patet ad ultimam, unus est enim intellectus qui agens dicitur, speculativus et potentiae. Scilicet agens, quoniam anima est mundi et hominis appropriata apud eum. Hic quidem intellectus dicitur agens 30 prout continuatur homini respectu formarum materialium, quarum agens est motor. Et per consequens quomodo ipse est quo nos intelligimus universalialia et abstrahimus illa. Est autem intellectus speculativus, ut est illa intelligibilia quomodo eius essentia est universalialia rerum materialium. Et sic et speculativus, ut intelligitur. Est autem 35

⁷⁸ See Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 5, p. 127: “(...) ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio.”

⁷⁹ See Algazel 1933, pp. 184–185, 190.

intellectus potentiae ut tangit et miscet imaginationem et intellectum communem, et deficit a perfectionibus aliarum intelligentiarum. Intellectus ergo agens, intellectus potentiae et speculativus non sunt tres res sed una substantia, licet habeat tres habitudines, prout intellectus nobis continuatur.

5

Et ideo Themistius voluit illos intellectus esse tres, et quod anima sit composita non compositione rei et rei, sed modorum rerum prout aggregat rationes illas tres. Intellectus ergo agens ut tangitur ab intellectu potentiae, idest ut intellectus potentiae intelligit illum, vocatur speculativus. Ut vero est quo intellectus potentiae intelligit universalialia est agens. Et sic verificatur sermo Averrois⁸⁰ quod intellectus speculativus apud Themistium est intellectus agens, ut tangit possibilem, idest ut perficit illum intentionaliter et perfecte scilicet prout intelligitur ab eo.

10

Ex his sequitur quod una et eadem anima uno modo habet tres partes, alio modo non. Intellectus enim ut anima est totius mundi, non habet agentem nec possibilem nec speculativum, quoniam non est anima respectu mundi, nisi ab animatione, eo quia vivificat omnia entia et format omnes formas. Respectu autem hominis—apud quem habet duplicem respectum unum quo animat hominem ac vitam praebet, alterum quo continuatur ei ut principium intelligendi—habet duplicem rationem, scilicet animae et intellectus. Et adhuc prout intellectus est compositus ex tribus intellectibus, scilicet potentiae, speculativo et agens.

15

20

Amplius, sequitur quod intellectus speculativus est simpliciter aeternus, non generabilis nec corruptibilis, nec simpliciter nec secundum quid, nisi relatione. Sicut columna⁸¹ generatur et corrumpitur in dextreitate et sinistreitate, ratione animalis extrinseci. Et ideo potius nos accedimus et continuamur intellectui quam ipse nobis, ut Theophrastus dicit, quoniam novitas non est ex parte sui, sed aptitudinis nostrae, ut Avicenna dicit. Et hoc modo verbum Themistii in 3. *De anima* intelligitur capite 55.⁸² cum inquit. “At notio est actus et operatio animi in subiecto phantasmate.” Ubi non ponit intellectionem esse in intellectu subiective tanquam accidens, sed in phantasmate. Et voluit intelligere quod intellectio nova est, non quia nova qualitas intellectui acquiratur,

25

30

35

⁸⁰ See Averroes 1953, lib. III, t/c. 36, pp. 487 and 489.

⁸¹ See Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v; the text is quoted by Nifo in ch. 14 (see p. 472).

⁸² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 55, p. 182.

sed quoniam nova habitudo acquiritur, propter innovationem phantasmatis. Et ideo dicit intellectionem esse in phantasmate; et tu lege id capitulum.

Cap. 12. *In quo inducuntur argumenta
aliquorum formata ex verbis Themistii contra
hanc positionem, quae Themistio ascribitur* ||

5

Sunt quidam qui dicunt Averroem depravasse Themistium⁸³ quemadmodum et alios quoniam sibi finctionem hanc ascripsit quam nullus sentit. Et quod ita sit, patet quod Themistius nullibi hoc dicit. Et ideo dicunt Themistium nihil aliud sentire quod Averroes tam de intellectu speculativo quam agente quam potentiae. Sed isti tantum loquuntur, nec verba Themistii viderunt. Ideo pro eis volo sollicitate dicere argumenta quae capi possunt ex verbis Themistii. 10

Arguitur ergo primo. Illa quae sunt duae differentiae animae rationalis, sunt duae eius partes. Sed dicit Themistius capite 23. tertii *De anima*,⁸⁴ duas ergo differentias esse humani animi necesse est intellectum potentiae et intellectum agentem. Et idem probat capite 31.⁸⁵ contra eos qui dicunt Deum esse intellectum agentem vel propositiones. Ergo intellectus agens et intellectus potentiae sunt duae partes animae diversae. 15 20

Amplius, illi intellectus qui separati sunt, attamen unus separabilior altero, sunt duo diversi intellectus. Sed Themistius capite 36.⁸⁶ dicit. "Separatus, ergo impermixtus et impatibilis est intellectus potentiae, quod nos superius Aristotelem dixisse comprobasseque demonstravimus. Non tamen eodem modo separatus quo intellectus agens." Et hoc idem 45. capite⁸⁷ apertius. Ergo ut prius. 25

Rursum, illi intellectus ex quibus fit una anima composita, sicut componitur compositum ex materia et forma, sunt partes diversae. Sed

⁸³ See, for example, Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, cap. 5, in Thomas Aquinas 1976, p. 314: "Patet etiam quod Averrois perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente; unde merito supra diximus eum philosophie peripatetice perversorem."

⁸⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 23, pp. 172–173.

⁸⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 31, p. 175.

⁸⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 36, p. 176.

⁸⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 45, pp. 179–180.

Themistius capite 29.⁸⁸ concludit rationalem animam componi ex his, sicut compositum ex materia et forma. Ergo ut prius. Et alia multa his similia, adde tu si placet.

Quod autem intellectus potentiae recipiat notiones et novas formas secundum Themistium, probatur per argumenta accepta ex eius verbis.

5

Et primo arguitur sic. Id quod se habet sicut sensus ad genera sensilia compellitur ac patitur. Sed intellectus se habet ad intelligibilia sicut sensus ad sensilia. Inquit enim Themistius in 3 capite 16.⁸⁹ “Quemadmodum a sensibilibus generibus sensum, ita et intellectum ab intelligibilibus pelli patique decere.”

10

Secundo, id quod nullam formam continet, sed omnium formarum compos ac capax, recipit formas. Sed dicit Themistius ibidem eodem capitulo.⁹⁰ “Deinde necesse est ut peculiarem quidem nullam formam obtineat, sed ut omnium formarum compos capaxque sit, ita ut quamvis potestate omnia referat, non tamen simpliciter absoluteque omnia sit.”

15

Tertio, id cuius descriptio est ut sit idoneum compos tenerum respectu formarum recipiendarum, recipit illas noviter. Sed, ut dicit Themistius ibidem.⁹¹ “Necessarium est, ut eius natura hoc solo describatur quod idoneus compos tenerque sit recipiendis iuxta omnibus formis.”

20

Ergo ut prius.

Quarto, id quod sibi comparat notiones multas quasi copias et suppetias ad commentandum et speculandum, quibus et ipsum quandoque fiat intelligibile et quandoque non, suscipit illas notiones et cetera. Sed intellectus potentiae est huiusmodi, ut testatur Themistius ibidem capite 22.⁹² in calce. Ergo ut prius.

25

Quinto, id quod educitur in lucem quasi e tenebris, et in actu constituitur ac habitum, in eo aliud quasi agens afformat, et in quo universales notiones rerum et scientiae collocantur, suscipit novas formas. Sed huiusmodi est intellectus potentiae, ut testatur Themistius ibidem capite 23.⁹³ Ergo ut prius.

30

Sexto, id quod agitur ab intellectu agente, sic quod res quae potentia intellectae sunt, facit ut in eo intellectae sint actu, quae sunt formae

⁸⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 29, p. 175.

⁸⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 16, p. 169.

⁹⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 16, p. 170.

⁹¹ See the previous note.

⁹² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 22, p. 172.

⁹³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 23, pp. 172–173.

materiales et notiones communes de singularibus sensilibus collectae, novas suscipit notiones et formas. Sed huiusmodi est intellectus potentiae, Themistius capite 24.⁹⁴ Ergo ut prius.

Septimo, id in quo divisae et sectae notiones sunt, ac in eo variae, tum artes tum notitiae, et scientiae collocantur, suscipit novas formas. Intellectus potestatis est huiusmodi, ut Themistius capite 26.⁹⁵ dicit. Ergo ut prius. 5

Octavo, id quod est impatibile ut formas rerum ac species possit recipere, novas suscipit formas et intentiones. Sed intellectus potentiae est huiusmodi, Themistius capite 34.⁹⁶ Ergo et cetera. 10

Nono, id in quo intellectus et intelligibile distincta sunt recipit intelligibile. Sed huiusmodi est intellectus potentiae, Themistius capite 45.⁹⁷ Ergo et cetera.

Item, postremo id in quo multitudines notionum dispositas videmus ac fabricatas ab agente aliquo est suscipiens novas intellectiones. Sed intellectus potentiae est huiusmodi, Themistius ibidem 25.⁹⁸ Ergo et cetera. 15

Ex his et aliis similibus, quae ego ex verbis Themistii excepi, forte quispiam formidare poterit positionem Themistii in illam Averrois incidere. 20

Cap. 13. *In quo inducuntur verba
Themistii in contrarium, solvunturque verba haec*

45^v

Sed profecto Themistius, ut dixi, opinatur quod tum verbis, tum fundamentis colligimus. Ex verbis quidem arguemus primo: id quod nihil aliud est quam ipsa intelligibilia et ipse notiones, nec intelligibilia nec notiones suscipit. Sed intellectus potentiae, ut Themistius dicit 18.,⁹⁹ est nihil aliud quam ipsa plane intelligibilia et ipse notiones. Ergo non suscipit illas noviter. 25

Amplius, id quod abesse videtur a passione quia est intellecta actu, non suscipit novas intentiones. Sed dicit Themistius ibidem capite 30

⁹⁴ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 24, p. 173.

⁹⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 26, pp. 173–174.

⁹⁶ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 34, p. 176.

⁹⁷ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 45, pp. 179–180.

⁹⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 25, p. 173.

⁹⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 18, p. 171.

21.¹⁰⁰ intellectus contra quod potestate omnia intellecta est, actu nullum antequam intellectum id sit; legisse videtur abesse a passione, praesertim cum nullam formam privatim sit adeptus. Ergo et cetera.

Rursum, id quod est penitus intelligibiles species, ac simpliciter omnia intelligibilia, non suscipit eas noviter. Sed dicit Themistius capite 22.¹⁰¹ “Sed solvitur in his quae carent materia idem est intelligens et intellectum, quia idem est scientia speculativa et id quod in ea spectatur et scitur.” Ergo et cetera.

Adhuc, id quod in phantasmatibus continet ac intelligit non recipit novas notiones. Sed dicit Themistius capite 49.¹⁰² denuo repetendum videtur. “Quemadmodum sensus formas rerum in simulacris sensibilibus servat, ita intellectus in phantasiatis continet et in phantasiatis item intelligit.” Ergo ut prius.

Postremo, Themistius in capite 55.¹⁰³ movit hanc quaestionem dicens. “Sed quaero ⟨an⟩ primae ac simplices notiones a visis et phantasmatibus distent.” Ad quam respondet dicens. “Ac notiones phantasmata quidem non sunt. Sed consistere tamen sine phantasmatibus nequeunt, fieri etiam certe non potest, ut idem sit notio Socratis et specierum eius sive phantasma. Sed phantasma est impressio et vestigium sensus, et quasi vibex ex verberare inustus. Inustionem et passionem in sensu non proprie accipi volumus, sed eo modo, quo supra expositum plurimis locis demonstratumque est. At notio est actus et operatio animi in subiecto phantasmate” et cetera. Quam plane ac luculente Themistius testatur notionem esse operationem intellectus, tametsi fundamentum ac subiectum sit phantasma ipsum, ut dicam.

Ideo debes scire quod rationalis anima apud Themistium potest tribus modis considerari. Uno profecto modo respectu totius mundi, et sic non intellectus rationem vendicat, sed potius rationem formae formarum, quoniam ut sic illa porro forma est, non quae ipsas materias omnes informet ac specificat. Sic enim omnia essent unum, sed quae formas omnes ac vultus in rudi materia format, et ideo forma formarum dicitur a Themistio saepe saepius.

16 “Ac”: correction of “an”.

¹⁰⁰ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 21, p. 172.

¹⁰¹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 22, p. 172.

¹⁰² Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 49, p. 181.

¹⁰³ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 55, p. 182.

Alio modo, ut comparatur toti mundi viventi in omnibus vivis ac animatis, et sic anima dicitur, non quae omnium ipsa sit intus anima, sed quoniam omnium animas procreat ac vitas prebet sive animationes.

Tertio modo respectu hominum tantum, et sic profecto intellectus rationem suscipit, eo quia homo per eius essentiam intelligit ac sapit. 5
Sed quoniam homo quandoque sapit quandoque non, ideo rationem intellectus potentiae accepit item quoniam quandoque homo universalis contemplatur, quando sensilia individua intuetur. Atque ita ut ex sensilium agnitione transeat ad universalium notiones, inde nomen intellectus agentis accepit. Sed quoniam ea arte, quando vult ac speculabilia promit, inde intellectus habitus ac speculativus diffinitionem et rationem expetit. Quo fit, ut huiusmodi nihil sint animae, sed respectus ac habitudines, ut dixi, a parte nostri potius ei acquisitae. Intellectus ergo est quo homo haec facit, scilicet quo abstrahit, quo contemplatur, ac quo speculatur; ipse quidem in se nullum horum tenet, ut dixi. 15

Ex his iam facile est respondere ad omnia Themistii verba, dicendum namque est, quod intellectus dicitur compositus ac simplex ex pluribus. Attributione dicitur in potentia et actu, in quo descriptae sunt notiones novae vel antiquae, et qui fit potentia et actu respectu nostri, idest quo nobis sunt descriptae notiones et artes et formae quandoque et quandoque. In se autem nihil amplius nunc quam prius. Ea ergo quae Themistius comparatione accepit, hi absolute acceperunt, et hoc decepit eos. Quae quidem igitur Themistii positio, ac quo pacto ex verbis eius capitur, et fun||damenta sua quot sint his palam. 20

Cap. 14. *In quo narratur vera* 25
mens Averrois de intellectu speculativo

Et cum tot sint dicta remanent super me tria. Primo quae sit intentio Averrois. Amplius remove quaestiones contra illam. Et rursum solve argumenta modernorum.

Dicamus igitur primo rationalem animam posse tribus modis accipi. 30
Uno quidem modo, ut est una intelligentiarum scilicet infima, et intellectus tantum. Et hoc profecto pacto habet quidem partem duplicem, unam scilicet per quam supra materiam elevatur, et dicitur actus vel forma vel perfectio. Alteram scilicet qua a prima recedit intelligentia in materiamque accedens, et haec quidem pars privatio ac infinitudo 35
et materia dicitur. Non quod res sint diversae, sed modi materiae et formae, ut diximus. Et hoc modo operatio intellectus est intelligere

superiores intelligentias tantum, ac perfici ab illis informarique intentionaliter, sicut materia realiter a formis particularibus. Et hoc modo partes illae rationem perdunt agentis vel patientis, agens enim et patientis non dicuntur, nisi respectu operationis novae per se vel attributione.

Secundo modo potest accipi, ut forma ac anima est totius humanae sphaerae. Non dico forma specificans secundum primam perfectionem, sed utens illa sphaera ex hominibus omnibus colligata secundum postremam perfectionem. Et hoc pacto intellectus ille rationem accipit animae, cum anima dicitur forma, quae habitudinem terminat alicuius animati, sive secundum primam, sive secundum secundam perfectionem. Et hoc profecto modo duplicem habet operationem. Unam per quam semper est conversa in superiores substantias. Alteram per quam ipsa est perfecta ac plena omnibus intentionibus et formis omnium individuorum materialium, nihil novi intelligens, nec aliquid antiquam deponens. Et hoc porro pacto id quod est in ea ut actus non habet rationem agentis moventis, nec id quod est in ea quasi patientis et materiam habet rationem intellectus potentiae. Sed quod est in illa ut actus habet rationem agentis conservantis, et id quod est in ea quasi materia habet rationem receptivi. Et huius ratio est, quoniam nulla est in ea novitas, ut toti sphaerae comparatur, quia ut sic perfectus est intellectus in maiori parte sui subiecti. Hoc potest probari hoc pacto. Omne unum numero in tota specie sempiternum et separatum, cuius mobile est sibi adaequatum, est completum in omni sua perfectione possibili sibi et illi mobili. Modo intellectus est unus numero in sua specie sempiternum ac separatum, cuius mobile scilicet sphaera humana est sibi adaequatum. Ergo est perfectus in omni sua operatione sibi possibili et suo mobili vel instrumento. Et hanc demonstrationem dedit Averroes in commento magno, et probavit haec septem rationibus quas notavimus in expositione nostra.¹⁰⁴

Postremo considerari potest respectum unius individui, scilicet respectum tui vel mei vel illius. Et hoc modo est novum principium intelligendi abstrahendi ac speculandi, attributione et habitudine. Verbi gratia, id quod habet in ea ratione actus, habet tunc veram rationem agentis. Non quia causat aliqua nova in reliqua parte quasi materia, sed quoniam est principium nobis quo noviter post sensibilibus cogitationem universalia contemplamur.

¹⁰⁴ See Nifo, *In De anima*, III, t/c. 5, in Nifo 1553, fols. 146^v–163^r.

Id etiam quod rationem habet materiae et privationis, habet rationem intellectus possibilis ac potentiae, quoniam est principium nobis, quo nos universalia illa recipimus quasi abstracta. Intellectus autem speculativus quod sit declarabitur. Actio ergo et passio et receptio non sunt in intellectu, sed respectu et habitudine ad eos quae intelligunt. 5

Post haec accipimus quod aliquid recipi in alio est duobus modis, scilicet inhaerenter, et hoc modo accidentia recipiuntur in subiecto, quoniam inhaerenti, ut color parieti. Alio modo intentionaliter et perfective ac informative, quo pacto substantiales formae recipiuntur in materia prima, illae enim insunt et recipiuntur in materia, non quod inhaereant cum non sint materiae accidentia, sed insunt ac perficiunt et informant. 10

Primo modo dicimus quod intelligentia superior recipitur in inferiori. Non quod inhaereat accidens subiecto, sed perficit illam ac informat illam intentionaliter, ut Averroes dicit 3. *De anima*, commento 14.¹⁰⁵ et 12. *Metaphysicae* commento 44.¹⁰⁶ et alibi frequenter. Est autem convenientia inter informationem materiae a | formis particularibus, et intelligentiae inferioris a superiori. Quomodo materia perficitur et redditur actuata per eas, sic intelligentia inferioris perficitur et redditur actuata per superiorem. Est tamen differentia quia receptio materiae respectu formarum est individualis et realis. Receptio intelligentiae infimae respectu superiorum est universalis et intentionalis. Et immo, ut dicit Averroes, materia non cognoscit formas sed intellectus infimus bene. Recipi enim universaliter non est aliud nisi intentionaliter recipere; intentionaliter recipere est cognoscere. 15 46^r 20 25

Amplius, sequitur tertia differentia. Quod unio materiae ad formam sit minor, quoniam potest dissolvi cum fiat in tempore. Unio autem intellectus cum intelligibili est maxima, cum non possit absolvi cum abstrahat a tempore et loco. Amplius, unio materiae cum forma est per medium, sed unio intellectus cum intelligibili superiori est sine medio, ut declarabitur. 30

His habitis dicemus quod si capitur intellectus humanus primo modo, nec est intellectus speculativus, nec possibilis, nec agens. Si capitur secundo modo vel tertio dico quod intellectus speculativus est congregatum ex intellectu potentiae et quidditatibus et formis intelligibilibus individuorum materialium perficientibus intellectum potentiae, 35

¹⁰⁵ Averroes 1953, III, t/c. 14, pp. 428–433.

¹⁰⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fols. 327^r–329^r.

non realiter et individualiter, sed universaliter et intentionaliter, cuius causa conservans est intellectus agens et phantasmata aeterna secundum successionem individuorum hominis.

Imaginandum enim est quod intellectus speculativus est quoddam compositum, sicut compositum naturale. Quemadmodum enim equus quidpiam est compositum ex materia et forma, ita intellectus speculativus est quoddam compositum ex intellectu potentiae et intelligibilibus omnibus omnium individuorum. Quod compositum est verius unum quam compositum naturale, ut dicit Averroes propter causas dictas. Intentiones enim intellectae non inhaerent intellectui potentiae, et ideo non colligantur ei per accidens, nec per medium aliquod in tempore. Et ideo unio illa est intentionalis et universalis et insolubilis. Est etiam unio in forma una scilicet intellectus agens, ut dictum est in commento nostro libri *De anima*, et dicam forte.

Hic autem intellectus speculativus continuatur nobis ut Themistius dicit, et Averroes. Averroes enim in 7. *Physicorum* commento 20.¹⁰⁷ inquit. “Cognitio non fit in cognoscente, ita quod pars cognoscens sit transmutata, sed fit quando aliquid aliud transmutatur, sicut est dispositio in omnibus relativis, verbi gratia columna. Columna enim non transmutatur in se, quando de sinistra posita est in destro, sed aliud, verbi gratia Sortes. Et similiter est dispositio in factione cognitionis, quoniam hoc non fit ita quod pars cognoscens transmutetur, sed quod aliud transmutatur. Et est id in respectu cuius dicitur illa cognitio, quoniam cognitio fit in nobis, quando transmutatur per receptionem particularium et considerationem eorum. Quoniam cum consideramus particularia, fit ex hoc cognitio universalis in nobis secundum relationem ad illa, scilicet quod cum apud nos sit ex aliqua specie plus quam unum particulare statim fit in nobis species universalis absque eo quod in ipsa fiat transmutatio.”

Fit ergo secundum Averroem continuatio, quoniam nos operamur in idem circa quod ipse operatur, quia igitur homo perficitur per cogitativam ab individuo lapidis, et intellectus a quidditate illius. Et lapis et quidditas lapidis secundum rem idem sunt, ideo ex intellectu et homine, ut sic, fit unum tanta unione quod homo potest intelligere universale lapidis per illum intellectum.

¹⁰⁷ Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v (with slight abbreviations).

Cap. 15. *In quo enumerantur omnes
quaestiones contra haec nunc determinata*

Sed circa nunc dicta plurimae oriuntur quaestiones dignae perscrutatione.

Quarum prima est: cur intellectus parieti non continuatur, quo idem recipiat particulariter quod intellectus universaliter. Amplius tunc posset continuari leoni, quoniam leo potest cogitare individuum lapidis et sic intellectus uniri sibi, ut principium intelligendi lapidem universalem. 5

Secunda quaestio: ad quid necessarius est intellectus agens, si intellectio est aeterna, nunquid enim intellectus possit intelligere absque phantasmate. 10

Tertia quaestio: quid est causa agens continuationem intellectus cum homine.

Quarta quaestio: tunc nulla erit differentia inter Platonem et Aristotelem. 15

Quinta quaestio: in quo differt Themistius ab Averrois positione.

Sexta quaestio: quo ordine intellectus speculativus nobis aggreditur vel nos in ipsum. 20

Septima quaestio: quae virtus facit tertiam operationem et secundam. 20

Octava quaestio: utrum intellectus speculativus sit unus numero et aeternus, et quomodo numeratus.

Nona quaestio est quae trium || virtutum intellectui primo ministrat et quod ministerium prebet intellectui. 25

Ultima quaestio vera est haec intellectus intelligit, et quomodo intelligit se per intellectiones aliorum.

Haec sunt quaestiones quae possunt occurrere in positione hac.

Cap. 16. *Dissolvens primam quaestionem,
et in quo narrantur positiones et improbantur* 30

Tota prima quaestio sustentatur de continuatione intellectus cum homine. Ad quam Ioannes in *Quaestionibus* tertii quaestione septima¹⁰⁸ respondet et imaginatur quod homo isto modo intelligit per

¹⁰⁸ Jandun 1587, III, q. 7, pp. 258–270, in particular p. 268.

intellectum, quia totum aggregatum ex intellectu et homine habente virtutem cogitativam producit in seipso actum intelligendi. Et hoc est ipsum intellectum nobis continuari, ita tamen quod ipsum actum intelligendi elicit et recipit, ratione alterius et alterius principii. Nam ratione ipsius intellectus materialis et ratione animae et virtutis cogitative actualiter cogitantis, praesente intellectu agente efficit hunc actum. Et sic intelligit ergo secundum Ioannem. Ideo ex intellectu et homine fit unum in operatione, quoniam phantasma agit intelligibilem speciem et intellectus recipit illam. Quae actio quia una numero est, ideo intellectus et homo fiunt unum quoddam numero, tanta unione unum quod homo intelligit intellectu separato. 5 10

Sed ego, pace huius viri, vereor de hac mirabili expositione. Quoniam si ita esset, tunc agens operaretur per patiens, ea scilicet operatione qua patiens. Quoniam omne agens agit in patiens et omne patiens recipitur ab agente. Ergo si per hoc quod homo per phantasma agit in intellectu potentiae, homo operatur intellectu potentiae, a pari ignis per hoc quod per calorem agit in aquam ignis calefieret operatione et passione aquae. Nulla enim est maior unio inter intellectum potentiae et hominem cogitantem actum quam inter ignem et aquam quae ab igne fit calida in hora calefactionis. 15 20

Amplius, ea ministratione ministrat perspicuum actuatum a colore ipsi visorio, qua homo actu imaginans ipsi intellectu. Quoniam sicut per Ioannem homo imaginans generat speciem intelligibilem intellectui potentiae proximae, sic perspicuum lucidum actuatum colore speciem visorio. Quoniam ex visorio et perspicuo non constituitur unum in operatione una visiva. Ergo nec ex intellectu et homine cogitante. 25

Rursum, tunc homo magis intelligeretur quam per intellectum intelligeret, ut recte expositor arguit.¹⁰⁹ Quoniam omne actu continens aliquam formam natam movere aliquam potentiam cognoscitivam, dum praesens est illi semoto omni impedimento ab illa cognoscitur. Sed homo actu cognoscens per cogitativam, si per se movet intellectum causando speciem, tunc est praesens et continens formam, qua potest movere intellectum. Ergo magis intelligitur. Et hoc argumentum est demonstratio contra Ioannem et alios huius partis. 30

31 "se": correction of "te".

¹⁰⁹ Thomas Aquinas 1976: *De unitate intellectus*, ch. 3, p. 305: "Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Sortes intelligeret ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret et Sortes intelligeretur."

Expositor autem novus alium finxit modum in opinione Averrois in tractatu suo de unitate intellectus.¹¹⁰ Accepit primo quod una et eadem forma spiritualis informat subiective phantasiam et intellectum. Declarat enim hoc per differentiam est naturae spiritualis formae et naturalis. Forma enim spiritualis esse potest in diversis subiectis una numero, quemadmodum una numero intentio coloris in aqua et aere, cum enim sit soluta a materia quasi redacta est, ut potens in pluribus esse. Accepit secundo quod una natura spiritualis uniri potest pluribus naturis corporalibus, quod multis experiētiis testificatur et vide.

Multa alia accepit, quae sunt superflua. Ex his vult intellectum tunc nobis continuari, quando una numero species est subiective in eo, et subiective in phantasia nostra. Tunc enim ut in intellectu illa species est principium, quo intelligimus universale, quoniam ab intellectu habet modum representandi universaliter, a sensu particulariter. Quando ergo illa eadem numero species, quae nobis est principium intelligendi, intellectui insit, tunc nos intelligemus intellectu universale illius individui, quod cogitamus. Et ibi verificat expositor novus, quo pacto illa intellectio est una, et quo multa ac numerata. Illa ergo species in intellectu potentiae non causatur a phantasmate, ut Ioannes | dicit, sed actu est informans intellectum et phantasiam. Quae, ut informat intellectum, species dicitur intelligibilis; ut informat phantasiam, phantasma appellatur.

Est autem apud Aegidium ibi species haec principium intelligendi et agens intellectiones virtute intellectus agentis. Sed, pace tanti viri, non possum non admirari quonam pacto hoc ascripsit Averrois. Nonne scit Averroes testari in pluribus locis idem accidens numero non posse inesse in duabus subiectis differentibus plusquam coelum a terra.

Amplius, tunc omnes videntes unum colorem numero essent continui hac continuatione, quoniam una species coloris numero in omnibus sensoriis visus eorum. Et sic ego videre per tuam visionem, et tu per meam. Et cum ego dimitterem visionem et tu. Et alia multa impossibilia huic positioni.

¹¹⁰ Giles of Rome's *De intellectu possibili contra Averroem* (Aegidius Romanus 1500b) is meant; see also below, where his name "Aegidius" is mentioned by Nifo. In his *Quodlibeta* (Venice 1504), V, q. 21, Giles considers the phantasm, insofar as it contains the "natura rei", capable of eliciting an intelligible similitude of itself in the possible intellect. Indeed, he holds that the senses already contain the intentions which come to play an effective role only at a later stage in the intellect's act. In other words, the similitude of the substantial form, inaccessible to sense perception, is present in the senses only "virtually". For a discussion of this doctrine, see Spruit 1994, pp. 193–199.

Rursum, sint tres intelligentes ac phantasiantes unum numero auri frustrum. Et quaero vel una numero species auri est in intellectu communi eis, vel alia et alia. Siquidem eadem numero, tunc erit et intellectio eadem numero, et sic iudicium idem numero. Et sic, sicut ego obliviscar illius et tu; et idem simul esset et non esset, et res esset antequam esset, ut facile deducere tibi relinquo. Et si alia atque alia nulla potest apponi causa differentiae, cum nec a parte intellectus, nec a parte obiecti, nec a parte phantasmatis, cum id informare possit varios homines et sic hoc dici minime potest.

Adhuc tunc perspicuum actu lucidum et illuminatum et sensorium visus constituerent unum videns numero, quoniam una numero species visibilis est in utroque. Et haec ab hominibus qui dant se philosophiae sunt deridenda.

Locus autem deceptionis huius viri fuit verbum Averrois. Dicit enim in 3. *De anima* commento magno,¹¹¹ quod formare per intellectum constituitur per duo subiecta, quorum unum est intellectus potentiae, reliquum phantasia per quam verum est. Sed verbum hoc iam interpretatus sum in nostro commento, nec id sonat quod hic vir credit, et iam videbimus post intellectum huius. Et cum ita sit, videtur mihi quod sicut continuum naturale est id cuius motus est unus numero ut in 5. *Divinorum*¹¹² testatur Aristoteles, ita continuatio intellectus cum homine est, quorum operatio est una numero, adeo quod quemadmodum mota prima parte continui movetur totum continuum. Sic intellectu moto vel homine totum colligatum ex ambobus intelliget, ut dicam. Est ergo continuatio intellectus cum homine, copulatio intellectus cum homine, tanta ac talis quod ex intellectu et homine fit unum operatione una sic quod homo intelligat, intellectusque homine comprehendat, totum tamen per se primo.

Ubi debes scire quod non ex quibuscunque operantibus circa idem fit unum, hoc modo unitatis. Sic enim agentia omnia hac continuatione essent unum, quoniam omnia circa ens versantur. Oportet etiam, ut nec circa penitus diversa, quoniam Aristoteles dicit in 2. *De anima*, et Averroes commento 158.¹¹³ ex opinione quidem albi, sensu autem

¹¹¹ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 400: "(...) necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis."

¹¹² Probably, Aristoteles, *Metaphysica*, V.26, 1023b26–35.

¹¹³ Averroes 1953, II, t/c. 158, pp. 369–370.

boni non fit continuatio in operatione phantasiae. Ergo illa quae debent hoc pacto continuari sint circa idem quodam modo. Et duo quodam modo circa idem simpliciter non fit continuatio, ut si omnes videntes eundem colorem numero. Ergo oportet, ut fit idem quodam modo, et duo quodam modo.

5

Dico duo ad hoc ut unum faciant et oportet ut sint propinquissime ac cognatissime se habentia illa duo circa quae occurrunt. Ex his sequitur quod ex intellectu et homine solis fit unum hac continuatione, quoniam in homine est cogitativa quae intellectui est subordinata. Ac illi cognatissima cogitativa enim comprehendit quidditates particulares decem praedicamentorum, ut Averroes dicit 2. *De anima* commento 63.¹¹⁴ Quae quidditates particulares sunt diversae ab universalibus, sed sunt adeo propinquae universalibus, quod eis non deficit nisi unus gradus abstractionis. Et cum haec universalia non possunt esse nisi conserventur in phantasmatis cogitativae quare illis corruptis universale non erit, ut dicam, hoc igitur modo patet quomodo ex intellectu et homine solis fit unum continuum secundum operationem, ut dixi, et non ex visu et perspicuo cum color idem penitus recipiatur a visu et perspicuo. Oportet autem inter continuanda esse in medio continuativo aliqua dualitas, et alia multa patent. Et hanc continuationem dedit Plato in *Sophista* et *Philebo*, dixit enim nihil aliud esse imaginationem nisi continuationem sensus cum opinione, scilicet quando circa idem obiectum occurrunt, ut Simplicius explanat in 3. *De anima* suo.¹¹⁵

10

15

20

Tunc ad rationes constat solutio. Quoniam licet idem secundum rem sit receptum in pariete et in intellectu, attamen id non sufficit ad hoc ut ex eis fiat continuatio, sed addendae sunt aliae conditiones. Item tametsi idem comprehensum a phantasia leonis et intellectu, tamen comprehensa illa sunt nimis remota, cum leo non percipiat quidditatem particularem rei, sed corticem, ut dicit Averroes in libro *De sensu*.¹¹⁶ Et sic patet quid sit continuatio, et qualiter fiat continuatio, et quo pacto solvantur obiecta.

25

30

¹¹⁴ Averroes 1953, II, t/c. 63, pp. 225.

¹¹⁵ Simplicius 1564, II, t/c. 158, fol. 55^v: "Quoniam Plato tum in *Sophista*, tum in *Philebo* ponit imaginationem in mixtione opinionis et sensus constare (...)."

¹¹⁶ Averroes 1949, p. 42: "Homo enim comprehendat differentias rerum et intentiones earum proprias, quae sunt in re sensata, quasi medullam de fructu. In animali autem bruto comprehenduntur ea quae sunt extra, quae sunt quasi cortices fructuum."

Cap. 17. *In quo tractatur secunda quaestio*

Circa secundam quaestionem videtur quod quaestionem nobis faciat necessitas phantasmatis. Primo quoniam videmus quod uno homine non phantasiante non minus intellectus est perfectus simpliciter. Ergo concursus phantasmatis ad intelligere intellectus est contingens.

5

Rursum, omnibus dormientibus adhuc intellectus intelligit universalialia, et quod dormiant omnes patet in nocte. Adhuc dato quod non esset rosa non minus esset intellectio rosae. Ergo dato quod omnia individua decem praedicamentorum essent corrupta non minus esset comprehensio universalium. Postremo, contingenter omnis homo cogitat ac phantasiatur, ergo contingit omnem hominem phantasma speculari. Contingit omnem hominem phantasma speculari, ergo contingit nullum hominem phantasma speculari. Per conversionem ad oppositam qualitatem, contingit nullum hominem phantasma speculari, ergo contingit quod ita sit quod nullus homo phantasma speculetur.

10

15

Per expositionem eius quam dat Aristoteles 1. *Priorum* cap. 12.¹¹⁷ contingit quod ita sit quod nullus homo speculetur, vel igitur tunc intellectus speculativus erit aut non. Si non et est aeternus simpliciter apud Averroem, ergo contingit aeternum non esse, et sic contingit idem esse et non esse quod non licet. Falsum enim impossibile non debet sequi ex falso possibili. Si erit, ergo phantasma speculari non est necessarium ad intelligere, et sic quaestio est difficilis. Ex alia parte scis intelligere aut phantasiari esse aut non sine; ergo sine phantasmate non est speculatio, et multa alia ex Averroee.

20

25

Rursum, quaestionem facit, quoniam si intellectio est aeterna, cur est necessarius intellectus agens et quomodo per ipsum phantasmata movent intellectum potentiae, et quid est extrahere potentia universalialia ad actu universalialia, et alia multa. Circa haec primo oportet videre de necessitate phantasmatis ad intellectum speculativum, deinde de concursu intellectus agentis. Dico ergo quod si loquimur de intellectione, qua anima est una intelligentiarum in se, et una numero in sua specie, tunc anima intelligit per se, et non concursu phantasmatis. Quoniam illa est aeterna, ut docet Averroes in 9. *Metaphysicae* commento 22.¹¹⁸

30

¹¹⁷ See Aristoteles, *Analytica priora*, I.11, 31b11–32.

¹¹⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 22, fols. 247^v–249^r.

et 12., *Metaphysicae* commento 17.,¹¹⁹ et 3. *De anima* commento 36.¹²⁰ et dicam quandoque. Si autem accipiatur anima ut respectu sphaerae humanae totius anima est. Sic dicendum quod quemadmodum intelligentia Lunae non potest movere orbem Lunae, nisi propter quantitatis et dimensionis praesentiam, quia non quantum caret motu, ita intellectus humanus non potest perfici intentionaliter a formis individuum, nisi per hoc quod homines actu sunt cogitantes, phantasiantes ac memorantes circa individua. Et sicut intelligentia continuatur orbi per quantitatem, ita intellectus per praesentiam horum phantasmatum homini. Intellectus ergo cognoscit universalia ac formas individuorum, quoniam individua eorum sunt phantasmata ac comprehensa ab hominibus.

Propter quod non oportet quod si desinat una phantasiatio unius individui, quod cognitio universalis illius desit intellectui. Quoniam forma illa comprehensa ab intellectu non conservatur ab uno homine tantum comprehendente individuum illius. Sicut desinente bove hoc, non deest tota species bovis, sic desinente una cogitatione numero unum circa individuum, non oportet ut desit tota cogitatio universalis. Quoniam illa adaequate conservatur in cogitatis, in nullo tamen cogitato adaequate, sicut natura bovis conservatur in individuis bovis, in nullo tamen adaequate conservatur. Et ideo recte dicitur quod si unus solus sit homo qui actu phantasma lapidis speculetur, proculdubio adhuc per intellectum in eo esset universalis lapidis apprehensio, sicut desinente omni homine uno solo remanente, adhuc proculdubio erit universalis natura humana.

Si denique intellectus accipitur respectu tui vel mei, concursus phantasmatis non est ad generandam speciem intelligibilem in intellectu, ut sentit | Ioannes, nec actum intelligendi, ut sentiunt alii, sed ad fundandam habitudinem vel aptitudinem, qua nos sumus nunc continui intellectui. Aptitudo enim vel habitudo relatio est quaedam inter nos et intellectum, qua intellectus est principium in nobis quo intelligimus. Phantasma ergo cum sit proximum fundamentum illius habitudinis vel aptitudinis, procul dubio causa est non intellectionis vel speciei, sed causa per modum cuiusdam resultationis, qua intellectus resultat in nobis ut per eum intelligamus. Ergo est causa intelligere nostri, quasi agens, quoniam est fundamentum habitudinis qua intelligimus,

¹¹⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fols. 302^v–303^r.

¹²⁰ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 479–502.

quemadmodum fundamentum est quasi causa agens respectu relationis. Relatio enim non fit, sed resultat; sic habitudo illa non fit, sed resultat. Praesente ergo phantasmate fit et resultat in nobis habitudo qua intelligimus per intellectum.

Ex his sequitur verificatio verbi Averrois cum inquit contra Avem-
pacem quod praeparatio in phantasmate est quasi activa respectu intel-
ligere nostri et non passiva.¹²¹ Est enim quasi activa prout est funda-
mentum habitudinis qua continuatur intellectus nobis, quo intelligi-
mus universalis sua.

Sed dices nos intelligimus habitudine, nos intelligimus intellectione,
ergo intellectio est habitudo. Dicendum quod nos sanamur corpore
et sanitate, sanitate quidem formaliter, corpore quasi materialiter. Sic
intelligimus intellectione intellectus formaliter, habitudine autem dis-
positive et quasi materialiter. Ex quibus sequitur differentia inter intel-
lectum in actu et in habitu. Est enim intellectus in actu, non quando
actu recipit intellectus actum intelligendi, sed quando actu intellectu
intelligimus. Intellectus vero in habitu est quando possumus uti intel-
lectu tanquam principio nostro intelligendi quandocunque volumus.
Possumus autem uti eo quando volumus, quando habemus phantasma
habituatum in tribus virtutibus.

Amplius, apparet quid est extrahere intelligibilia de potentia in
actum. Est enim principium quo nos intellectu agente universalis ab-
stracta facimus per habitudinem illam. Facimus autem universalis,
quando per illam habitudinem intramus formas intellectas et continua-
mur illis. Et recipere intellecta est nos habitudine illa intellectui poten-
tiae continuari, ut per ipsum illa universalis intellectu speculemur.
Intellectus ergo speculativus est duplex, scilicet in actu et in habitu, ut
dicendum est.

Cap. 18. *In quo solvuntur quaestiones contra hoc*

Ambiges adhuc profecto quonam pacto homo difficilia diffiniat, cum
non procedat de ignoto ad notius, sed omnia eodem modo teneat.
Amplius, quo pacto intellectus cognoscit intellectum abstractum vel
intelligentiam aliquam stellarum, cum cogitativa non compren-
dat individuum intelligentiae. Rursum, quonam pacto entia rationis

¹²¹ See Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 405–406.

intellectus noscat, quae dicuntur duo intellecta apud Averroem in 12. *Divinorum* Aristotelis commento 9.¹²²

Prima quidem ambiguitas solvetur alias,¹²³ tamen pro nunc dicam quod cogitativa apud Averroem quidditates particulares decem praedicamentorum contemplatur. Propter quod quando cogitativa cognoscit individuum animalis, verbi gratia, homo animal, intellectus continuatur homini secundum universale animalis, et sic de rationali cogitativa. Ergo facit diffinitionem particularem, scilicet hic homo est hoc animal rationale. Et sicut successive facit et phantasiatur, ita successive continuatur intellectui secundum universalialia illius, verbi gratia, animal rationale. Successio ergo et processus non ad intellectum, sed ad cogitativam; vel totum colligatum referas.

Secunda etiam solvitur, quoniam intellectus cognoscit intelligentiam universaliter ratione ea qua communicat cum rebus materialibus, verbi gratia, quod sit motor. Cogitativa enim cognoscit intelligentiam particularem per rationem particularem per quam cum rebus materialibus congruit. Propter quam cum cogitativa facit propositionem hanc 'haec intelligentia est hic intellectus,' sic unitur intellectui secundum universalialia illorum extremorum, et nos intellectu intelligimus universaliter hanc 'intelligentia est intellectus separatus.'

Sed dices intelligentia non cognoscitur a cogitativa sub esse individuali, ergo non potest facere illam. Dicendum quod quemadmodum secundum viam communem cogitativa non cognoscit substantiam hanc per propriam speciem || sed per speciem aliorum. Et tamen facit hanc propositionem 'haec substantia est hoc corpus,' ita tamen si non ipsam hanc intelligentiam sentit per speciem propriam, potest per speciem effectuum cognoscere intelligentiam Lunae. Et per consequens potest facere illam. Causa autem quare intelligentia individualiter non comprehenditur a cogitativa est, quoniam in abstractis et separatis idem est individuum et quidditas et universale; modo non sic in rebus materialibus, ut dicit Averroes. Sed quia cogitativa non potest comprehendere quidditatem universalem, ideo nec intelligentiam hanc secundum suam particularem quidditatem, nisi per species particulares effectuum sensilium et vegetativae.

Ad tertiam dicendum quod entia rationis non sunt relationes, ut quidam credunt, sed comparationes cogitativae quae particulares sunt

¹²² Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 9, fol. 296^{r-v}.

¹²³ See book VI.

cogitativae, respectu tamen intellectus non sunt. Accipiunt tamen universalitatem ex rebus intellectis universalibus. Et ideo intellectus sicut continuatur actu secundum entia realia, ita secundum secundo intellecta, quae sunt res met, sed replicata per cogitativam, ut dixi. Et tu considera; quanta ergo sit phantasmatis necessitas his patet.

5

Tunc ad opposita in principio patet solutio. Ad primum enim iam responsum est, quod unum numero cogitatum est in adaequatum fundamentum intellectus universalis.

Ad secundum dicendum intellectum esse perfectum in maiori parti sui subiecti, ut Averroes inquit, et ideo tametsi homines huius provinciae dormiant, proculdubio alii alterius vigilant. Declaratum est enim in astronomia, et in libro *De partibus elementorum*,¹²⁴ solem non aequaliter omnibus habitantibus oriri. Amplius, et si dormiant hi huius poli ubi nos sumus, declaratum est sub alio polo scilicet antarctico esse habitationem, ubi forte philosophia est perfecta, ut dictum est in *Coelo et mundo*¹²⁵ et *Meteoris*.¹²⁶

10

15

Ad tertium, posito quod rosa non sit, esse potest in apprehensione cogitativae. Et tunc potest remanere cognitio universalis rosae, sed non est ita in omnibus decem praedicamentis. Sic enim destruetur et cogitativa ipsa, ut palam est.

20

Ad quartam dicendum quod haec vera est. Contingit hominem omnem phantasma speculari secundum divisionem sensus, tum sump-torum, tum temporis. Et in hoc sensu concedo hanc. Contingit nullum hominem phantasma speculari, sed tunc non debet poni illo modo in esse. Declaratum est enim quamlibet propositionem de possibili debere poni in esse, aliter impossibile esset possibile. Et econtra sed debet poni in esse, sicut est possibilis quia nullum hominem cogitare est possibile. Divisim ergo debet poni in esse hoc pacto, contingit ita esse quod hic homo non cogitet nec ille, et sic successive de singulis. Ex quibus non debet sequi contingit nullum hominem cogitare simul.

25

30

Sed dices quaelibet singularis est possibilis pro uno nunc ut sit 'a' id nunc, haec est vera in 'a'. Contingit hunc non cogitare, et illum in 'a' non

2 "intellectis": correction of "intellectus".

¹²⁴ "de partibus elementorum": sic, probably the pseudo-Aristotelian *De causis et proprietatibus elementorum et planetarum* is meant; for the text see, for example, Albertus Magnus, *Opera omnia* V/2, Monasterii 1980.

¹²⁵ The only reference to the southern hemisphere is in Aristoteles, *De caelo*, II.2.

¹²⁶ Aristoteles, *Meteorologia*, II.5, 361b14–363a20.

cogitare; et nullus est vel erit homo quin ille et cetera. Ergo contingit nullum hominem cogitare in 'a'. Dicendum quod quemadmodum non tenet haec, contingit materiam esse sine hac forma in hoc nunc, et sine illa et cetera. Sic de singulis. Ergo sine forma, ita nec in proposito. Quoniam ad hoc quod a singularibus enumeratis inferatur universalis pro uno nunc, oportet quod nulla alteri sit impossibilis, nec sit aliqua innominata omnibus, vel alicui repugnans. Quod declaro. 5

Posito quod Socrates possit portare nonum lapidem et decimum non, tunc non sequitur Socrates potest portare hunc et hunc, ergo decimum, sed oportet addere. Sed nulla harum singularis alteri repugnat, nec est aliquid singulare innominatum alteri repugnans, et tunc sequitur universalis pro uno nunc. Sunt ergo tres conditiones. Prima ut omnes singulares sint numeratae. Secunda ut nulla singularis determinata alteri determinatae repugnet. Tertia ut nec una indeterminata omnibus vel aliquibus repugnet, ut diximus in commento nostro libri *Priorum*.¹²⁷ Et sic in proposito contingit hunc hominem non cogitare et hunc et cetera. Et nullus est homo determinatus quin illum contingat non cogitare. Tamen est unus indeterminatus, qui non debet assignari, quem non contingit cogitare. Ex his patet solutio. 20

Cap. 19. *In quo declaratur necessitas intellectus agentis*

47^v

Ad declarandam necessitatem intellectus agentis oportet primo accipere quod formae materiales extra animam sunt individuae et haec demonstrata specie. Extrahuntur autem de potentia in actum per intellectum agentem. Est autem extrahi de potentia in actum duobus modis. 25

Uno quidem modo de potentia passiva in actum passionis, sicut aquae de potentia calefieri in actum calefieri. Et hoc modo omne quod extrahitur transmutatur in se per actum ab agente, ut constat. Alio modo aliquod extrahitur active, quoniam primo agere potuit, et deducitur ad nunc agere. Et hoc modo nulla mutatione facta in extracto potest aliquid transferri de potentia in actum, sicut nulla mutatione facta in igne extrahitur de posse calefacere in actum calefactionis, sola facta mutatione in passo. 30

22 "declarandam necessitatem": correction of "declarandum necessitate".

¹²⁷ Nifo 1523 (and reprints).

Imaginandum ergo intellectum agentem esse sicut lumen. Quemadmodum enim lumen extrahit colores secundo modo extractionis, nulla mutatione facta in coloribus, ita intellectus agens extrahit intelligibiles formas nulla mutatione facta in eis, quoniam hoc extrahere est in extracto agente, ut dicit Averroes in fine magni commenti.¹²⁸ Quemadmodum ergo colores informant medium sola praesentia lucis in eo, sic *(formae)* intelligentiae intentionaliter insunt ac informant intellectum potentiae, nulla mutatione facta in ipsis formis.

Erunt ergo duo ex parte intellectus, scilicet unum quasi subiectum omnium formarum materialium, aliud quasi agens et dispositio. Quia illa intentionaliter movent intellectum potentiae quamadmodum formae individuae movent materiam indivisibiliter. Ex his sequitur quod ex intellectu et intelligibili fit unum magis quam ex materia et forma, quoniam intellectus et intelligibile sunt unum in una forma, scilicet in intellectu agente. Intellectus enim agens est quasi forma intellectus potentiae et quasi forma intelligibilium. Et sic intellectus et intelligibile uniuntur non ratione tertii, sed ratione unius formae, quae eadem numero est utriusque, ut declaravi in libro *De anima*.¹²⁹

Erunt ergo formae respectu intellectus potentiae intentionaliter receptae, respectu agentis conservatae in esse intentionali, et respectu animae totius sphaerae perpetuae ac semper. Sed ambiges tunc intellectus agens magis haberet rationem materiae, quoniam dispositio subiecti reducitur ad genus causae materialis, ut dicunt. Dicendum quod idem intellectus agens a parte intellectus potentiae est tanquam dispositio passiva, a parte intelligibilium tanquam activa. Et ideo non solum reducitur ad genus causae materialis sed agentis, ut dixi in libro *Destructio destructionum* vide.¹³⁰

His habitis dicimus quod si intellectus capitur ut infima est intelligentiarum, nulla est necessitas intellectus agentis sub ratione qua agens, quoniam non est causa intellectionis aeternae simpliciter. Si capitur respectu sphaerae humanae, ut sic non est causa agens universalis, nec intellectus potentiae causa materialis, sed intellectus agens quasi conservans et intellectus potentiae quasi subiectum, ut scis. Si

33 "causa": correction of "causae".

¹²⁸ See Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 411.

¹²⁹ Probably, Nifo, *In De anima*, III, t/c. 5; cf. Nifo 1553, fol. 146^v–163^r.

¹³⁰ See Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 20.

respectu tui vel mei sic habens rationem agentis et potentiae, homo enim quando intelligit, quatuor intelligit: phantasmate, habitudine, intellectu agente et intellectu potentiae. Phantasmate quidem tanquam dispositione remota; habitudine tanquam dispositione propinqua; intellectu agente quo abstrahit universalia, idest quo continuatur universalibus abstractis; intellectu potentiae quo continuatur et cognoscit universalia illa abstracta. 5

Ex his sequitur quid sit facere de potentia intelligibilibus actu intelligibilia. Non est enim noviter intellecta abstrahere, sed iam antiqua abstracta noviter intrare, ac illis abstractis diu continuari. Recipere autem actu intellecta est noviter comprehendere per intellectionem aeternam intellectus potentiae universalia sibi continua, ut dixi. Ex his patet quid dat magister discipulo, dat enim phantasma et fundamentum habitudinis, qua habita intellectus qui erat magisteri, efficitur discipuli, ut dictum est olim. Et sic patet solutio ad obiecta facta. 15

Cap. 20. *Persolvens tertiam quaestionem*

Videtur autem quaestionem facere in tertio quaesito. Quoniam quaecunque seipsis discontinua separata sunt et aliquando reducuntur ad actum continuationis et unionis, egent aliquo agente extrahente eorum potentiam ad actum. Quoniam nihil continuat et unitur alteri nisi agente extrinseco, ut patet. 20

Amplius, intellectus antequam continuetur homini potest continuari: vel igitur haec possibilitas est ex parte materiae vel agentis vel utriusque. Si utriusque, ergo est forma generabilis et corruptibilis. Si materiae, ergo esset educibilis de potentia materiae. Si agentis, quaero de agente proximo et immediato huius unionis, et non potest poni aliud nisi ipsemet intellectus, vel agens extrinsecum et cetera. 25

Hanc quaestionem persolvit Averroes in libro *Destructio destructionum* in disputatione prima in solutione ultimi dubii,¹³¹ et sua solutio consistit in hoc. Quod anima potest uniri corpori potentia aliqua, quae potentia nec est agentis nec materiae propriae, sed artis et motoris ad instrumentum vel mobile. Ex intellectu enim et corpore fit unum, sicut ex arte et instrumento vel motore et moto. Quae potentia unionis non est vere agentis nec materiae, sed reductive ad has. Illa enim animae 30

¹³¹ Averroes-Nifo 1497, disp. I, solutio 23, f. 23^v.

est potentia reductive ad agentem, illa hominis reductive ad materiam. Est ergo continuatio intellectus cum homini relatio quaedam hominis ad intellectum, qua intellectus est homini principium intelligendi, cuius fundamentum est phantasma actu speculatum. Phantasma autem habituatum est fundamentum habituale. Posse phantasma speculari est fundamentum potentiae unionis, et sic patet quid est uniri et extrahi et de causa unionis. Et tu vide ea quae dixi in illo libro.¹³²

Cap. 21. *In quo solvitur quarta quaestio*

Quaerebatur quodnam Platonis Aristotelisque sit discrimen. Et si Themistius eos discrepare non sentiat, cum Platonis, Theophrasti et Aristotelis opinionem dicat esse unam, tamen communiter opinantes aliud Aristotelem ac aliud Platonem sentire credunt. Ideo Averroes 7. *Physicae auscultationis* commento 20.¹³³ narrat eos dissentire. Congruunt ergo et differunt. Congruunt quidem quoniam scientiam neuter animae acquiri dicunt, cum illa semper sciens sit in se. Differunt autem quoniam Aristoteles et Averroes rationalem animam esse semotam ac a corpore prorsus separatam dicunt.

Plato autem esse formam corporis ac actum et vitam intrinsecam opinatur, secundum communem sensum veterum. Propter quod Plato dicit phantasma nihil facere ad scire, cum nec aggeneret scientiam in anima, nec faciat corpori acquirere habitudinem qua corpus continuatur animae, cum illa secundum esse sit corpori unita, et secundum primam perfectionem homini continua sit. Phantasma ergo nullo modo introitum habet in scire, sed sola complexio, cum enim homo temperatus est, complexione statim utitur scientia. Propterea puer apud ipsum non scit quia careat anima vel scientia vel defectu phantasmatis, sed quoniam abundans est humida superfluitate.

Aristoteles autem cum ponat animam separatam ac prorsus seiunctam a materia, phantasma introitum habere ait in scire non profecto quo scientiam generet in anima, sed quo nos reddit aptos ac habiles continuari intellectui, ut per ipsum intelligamus. Propter quod dicit, omnis doctrina et omnis disciplina fit ex praeexistente cognitione, et in libro *De sensu* quod nihil est in intellectu quin prius fuerit in

¹³² Nifo's comment on Averroes, *Destructio destructionum*.

¹³³ Averroes 1562–1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fols. 322^r–323^v.

sensu.¹³⁴ Quod intendit nos nihil intellectu intelligere quin illius individui apprehensio phantastica nobis non praesit.

Anima ergo cum semper homini sit continua secundum Platonem non eget phantasmate, ut continuare faciat eam homini, sed solum ut removeantur prohibentia. Et cum secundum Aristotelem et Averroem intellectus sit discontinuus, ideo eget aliquo continuante ipsum cum homine, ut noviter in eo fiat principium intelligendi. Est autem id continuans phantasma, propter quod dicit sine phantasmate nequaquam intelligit anima.¹³⁵

Ex quibus sequuntur duo quae Plato dicit, scilicet quod scire est reminisci et quod sine phantasmate intelligere potest anima. Quorum primum Aristoteles non dicit, quoniam reminisci est provocatio obli-
torum modo cum non fuerint huic homini iam acquisita nec oblita. Et ideo scire reminisci esse non potest dici. Cum vero secundum Platonem anima sit huic acquisita secundum esse et scientia etiam acquisita erit, ideo exitus eius ad scientiam erit reminisci. Nec secundum Aristoteles dicit, ut constat. His habitis patet discrimen horum secundum communem opinionem.

Cap. 22. *In quo quaestio quinta solvitur*

48^r

Sed quinta quaestio per iam dicta facile solvetur. Quoniam secundum Themistium intellectus non perficitur ab intelligibilibus, nec realiter, nec intentionaliter. Cum intellectus speculativus sit intellectus agens ut tangit possibilem, idest, ut intelligitur a possibili, secundum eum anima enim rationalis tum materialia tum separata intelligit per seipsam ac eius essentiam, ut diximus. Averroes autem opinatus est intellectum speculativum esse congregatum ex intellectu potentiae et formis universalibus individuorum materialium.

Amplius, apud Themistium nec per se, nec per accidens corrumpitur, cum ille sit essentia intellectus agentis, nec conservatur in eis, quorum nos phantasma aliquod speculamur. Intellectus enim agens, quem dicit speculativum, non dependet a phantasmatibus aliquo modo. Sed secundum Averroem intellectus speculativus cuius una pars sunt universalis recepta in intellectu potentiae, licet in se nunquam corrum-

¹³⁴ Wrongly attributed to Aristotle by the Scholastics. See, for example, Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19.

¹³⁵ Aristoteles, *De anima*, III.8, 432a3–8.

pitur, quoniam est per se aeternus, attamen per accidens corrumpitur, eo modo quo universale corrumpitur. Quemadmodum homo semper est in sui communitate qui corrumpitur per accidens corrupto hoc homine, quoniam erat in hoc homine, licet in se semper remaneat. Sic de intellectu lapidis. Semper enim est intellectum lapidis forma intellectus potentiae, et in se nunquam accipit esse, nec desinet esse, quoniam id conservatur in phantasmatis hominum. Propter quod illorum uno corrupto non desinet esse in se, cum semper remaneat aliquod eorum, quia hominis species est aeterna. Et hoc totum exposuit Averroes in magno commento.¹³⁶

Ergo differentia Themistii et Averrois sola vertitur in intellectu speculativo, quoniam Themistius eum ponit essentiam agentis et esse substantiam, Averroes autem ponit ipsum esse congregatum ex substantia intellectus potentiae et formis universalibus individuorum. Et totius differentiae causa est, quoniam Themistius rationelem animam ponit esse formam, quae creat omnes formas omnium individuorum. Et ideo dicere habet consequenter quod omnia per eius essentiam cognoscat. Averroes autem cum intellectum non ponat motorem formarum, ideo habet dicere eum perfici a rebus extrinsecis quomodo materia a formis substantialibus. Id vero in quo generaliter congruunt est quod ambo phantasma dicunt esse necessarium, non ad scientiam in se vel in anima, sed ad habitudinem, scilicet ut sit tanquam proximum fundamentum habitudinis, qua nos continuamur intellectui potentiae et intellectis ab eo per ipsum.

Amplius, ponunt voluntatem nostram non habere introitum in faciendo acquirere scientiam, sed habitudinem illam qua continuamur intellectui, per quam scimus. Et sic patet eorum differentia et convenientia.

Cap. 23. *In quo solvitur sexta quaestio*

Postquam solutae sunt hae quaestiones, facile est per dicta solvere quaestionem sextam. Rationalis enim anima, ut diximus, potest capi in se ut infimus est intellectuum separatorum. Et hoc profecto pacto nihil intelligit universalium materialium, sed solum intelligit superiores intelligentias per essentiam earum, verbi gratia, intelligentiam

¹³⁶ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 407.

Lunae per essentiam illius intelligentiae, et illam Mercurii per essentiam illius et sic usque in primam. Perficitur enim infima a superioribus sicut intellectus ab intelligibilibus universalibus, ut dicunt Aristoteles et Averroes.

Movet enim prima reliquas ut amatum et intellectum movet appetens et intelligens. Istud autem movere est perficere intentionaliter et perfective per essentiam propriam omnes reliquas, sicut intellectum lapidis perficit intellectum nostrum. Et ideo intelligentia superior forma est respectu inferioris per quanto perficit ipsam, ac intentionaliter informat illam et recipitur in ea. Quae receptio, ut dicit Averroes, est comprehensio recepti. Et ideo dominus forma formarum dicitur. Si igitur loquamur de intelligere intellectus quo ipse est infima intelligentiarum, sic multas formas adhuc intelligit et eas intentionaliter suscipit per essentiam suam. Et quia ubi multitudo ibi ordo, adhuc quaeri potest quam prius rationalis anima intelligit quamve posterius. 5 10 15

Ad quod dicendum quod ibi non potest poni ordo temporis, erit ergo ibi duplex ordo, scilicet naturae et ordo originis. Si igitur || in ordine naturae sumus, id prius natura intelligit rationalis anima, quod caput et summum est in dignitate et natura. Et tunc primo intelliget Deum benedictum, scilicet prioritate naturae et dignitatis, post quem intelligentiam Saturni quae scilicet Cassiel appellatur, post quem intellectum Iovis qui Sachiël nominatur, post quem illam Martis quae Samuel inscribitur, post quem illam Solis quae Michael nuncupatur, post quem illam Veneris quae Anael dicitur, post quem illam Mercurii quae Raphaelis sortitur nomen, post quem illam Lunae quae Gabriel excolitur.¹³⁷ Demum essentiam propriam contemplatur, quae intellectus agens ac spiritus sanctus ab Averroë appellatur in libro *De foelicitate*.¹³⁸ 20 25

¹³⁷ The only Scriptural names furnished of individual (arch) angels are Raphael, Michael, and Gabriel, names which signify their respective attributes. Apocryphal Jewish books, such as the Book of Enoch, supply those of Uriel and Jeremiël, while many are found in other apocryphal sources. In astrological and magical literature the seven angels named in the text were connected to the planets and thus to the days of the week.

¹³⁸ Averroës' *De animae beatitudine*, in Aristoteles 1562–1574: IX, fols. 153^v–154^r: “Et substantia quidem intellectus agentis est una, quamvis gradus suus contineat id, quod dependet ab omnibus animalibus rationalibus receptivis beatitudinis, et hoc est quod vocatur Spiritus Sanctus.”

Si vero ordo accipiatur secundum originem quod imperfectiora semper sint priora, ut scis et cetera, *Divinorum* nono,¹³⁹ proculdubio totus ordo convertetur. Itaque quod terminus relinquitur primi ordinis principium erit, et quod initium erat illius finis relinquetur comprehensionis. Uno ergo instanti infima omnium intelligentiarum ab omnibus superioribus perficitur ac intentionaliter informatur, licet in illo instanti uno adhuc sit ordo duplex, ut visum est.

Si autem loquimur de rationali prout anima est sphaerae humanae et in comparatione ad hominem ut homo, proculdubio illa nihil prius tempore alio intelligit, sed omnia insimul ac in uno instanti. Et hoc semper ut diximus. Verum possumus ponere illum duplicem ordinem, scilicet materiae et originis. Siquidem enim de ordine loquamur originis, proculdubio sicut materia prima procedit a forma universali ad minus universalem usque in specificam formam, ut Averroes testatur primo *Divinorum* commento 17.,¹⁴⁰ sic intellectus primus quod comprehendit hoc ordine, erit ens post quod cognoscitur substantia, post quam corpus, post quod corpus animatum, post quod animal, post quod animal rationale, scilicet homo. Et totus ordo universalium substantiae est posterior ordine universalium accidentium; et totus ordo universalium quantitatis erit posterius quidpiam intellectui quam universalium qualitatis ordo. Et sic suo modo dicatur et universaliter semper perfectius sequetur imperfectius, quoniam universalis est tanquam origo et causa minus universalis, ut dicit Averroes 2. *Metaphysicorum* commento 6.¹⁴¹ Et imperfectio origo ipsius perfecti, ideo cognitio cognitionis, ut ita dicam.

Si vero loquimur de ordine naturae, totus ordo substantiae est prior ordine accidentium. Et in accidentibus ille quantitatis est prior intellectui quam ille qualitatum; et sic successive suo modo. Et in ordine substantiae species prior genere; et universaliter minus universale plus erit dignitate magis universali, ut dicit Averroes primo *Metaphysicorum* commento 12.¹⁴² Ergo his patet quonam modo sit ordo universalium apud intellectum ut anima est totius sphaerae.

Si autem loquimur de intellectu ut est forma tui vel mei, tunc erit sensus quod homo per intellectum prius intelligat magis universale prius

¹³⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, IX.8.

¹⁴⁰ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 17, fol. 14^{r-v}.

¹⁴¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 6, fol. 31^r.

¹⁴² Actually, Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 1, fols. 290^v–291^v.

an minus universale. Et tunc oportet dicere quod cum intellectus non continetur nobis nisi propterea quia phantasma alicuius universalis speculamur, ut diximus, secundum id universale plus nobis continuabitur, cuius individuum primo phantasiatur. Et quoniam accidit nos phantasiari quandoque individuum generis remoti, ut corporis, verbi gratia, in remota distantia; deinde individuum animalis ut in eadem distantia, licet propinquiori; postremo individuum hominis ut in proxima distantia, ut dicit Avicenna.¹⁴³

Dico ergo quod tunc intellectus continuabitur nobis primo secundum universale corporis, deinde universale animalis, tertio et ultimo secundum universale hominis. In proxima autem distantia circumscriptis omnibus impedimentis phantasia phantasiatur individuum speciei, quoniam est actualis et fortius movens, deinde individuum generis, post generis remoti. Ideo intellectus primo continuabitur homini secundum universale speciei, deinde secundum universale generis, et sic successive secundum ordinem correspondentem ordini phantasiandi et hoc dedit Averroes in 3. *De anima* commento 7.¹⁴⁴ cum inquit. “Et omnes tres virtutes sensitivae iuvant se ad praesentandum imaginem rei sensilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem et postea recipiat id est comprehendat eam.” Erit ergo secundum haec verba ordo intelligendi universale respondens ordini phantasiandi ac imaginandi et memorandi, ut dicam. Et cum ita sit, constat quid sit prius | notum secundum Averroem et quid posterius in quaestione de primo cognito. Et tu in hoc dicas plus, si tibi hoc non sufficit.

Cap. 24. In quo solvitur septima quaestio

Id quod quaestionem facit in septimo quaesitum est, quoniam Ioannis, Philoponi et Aristotelis videtur sententia, intellectus tres operationes, scilicet simplicium intellectio, compositio vel divisio et discursus. Et omne agens aliquam operationem, si fuerit agens per cognitionem cognoscit illam. Ergo intellectus intuetur discursus, et sic videtur continue innovari, quoniam continue variatur in opinionibus, ut dicit Aristoteles. Et sic anima innovabitur, cuius contrarium dicit Averroes

¹⁴³ See Avicenna 1968–1972: pars II, cap. 2.

¹⁴⁴ Averroes 1953, III, t/c. 7, p. 419.

quod intellectus separatus non intelligit falsa, nisi per accidentia, ut 36. commento in fine¹⁴⁵ dicit et 27.¹⁴⁶ et alibi.

Ad solutionem igitur huius quaestionis oportet supponere esse quatuor virtutes secundum Averroem sensitivas interiores, scilicet phantasiam, imaginationem, quam Graeci opinativam seu opinionem vocant, 5 cogitativam, et postremo memorativam.¹⁴⁷ Verum est quod opinio est in eodem organo cum cogitativa, et ideo ab Averroee non ponitur separata a cogitativa. Tamen duae sunt virtutes officio et opere seiunctae, ut dicam. Et hanc partem tenet Ioannes Philoponus et maxime in primo *Priorum*, capite de intentione libri¹⁴⁸ et Themistius in secundo *De memoria et reminiscentia* appellat eam ‘dianoeam’ capite 14.¹⁴⁹ Relinquo sensum communem, cum in proposito non serviat. 10

Tunc oportet accipere quot opera habet unaqueque harum, et primo de phantasia dicemus. Ubi debes scire quod in uno apprehenso sensili reperiuntur quinque modi apprehendendi, verbi gratia, in colorato 15 sunt materia, praesentia materiae, appenditiae materiae, designatio materiae seu character materiae, denique abstractio ab omnibus his. Tunc dico quod nulla virtus apprehendit sensile his quinque modis, ut manifestum patet.

Paries enim recipit colorem cum materia, praesentia materiae, appenditiis materiae, designatione eius. Et potentia universale illius verum paries non apprehendit, nisi recipere quis vocet apprehensionem. Prima ergo et occursoria apprehensio est sensibilis, videlicet qua sensus exterior apprehendit colorem, seclusa enim materia apprehendit colorem cum aliis omnibus. 20

Post hanc occursaria est imaginativa seu phantasia. Et haec virtus est quae apprehendit coloratum omnibus modis, sicut sensus, et adhuc altius secludendo praesentiam materiae, sed simul cum conditionibus omnibus materiae. Et formam illius vestitam illis sensilibus conditionibus tangit ac promit. Tacui autem sensum communem, cum obiectum 30 eius nullo discrimine differat ab obiecto omnium sensuum exteriorum, ut docuimus in commento nostro *De anima*.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 502.

¹⁴⁶ Averroes 1953, III, t/c. 27, p. 465.

¹⁴⁷ For discussion of the inner senses in Medieval philosophy, see Di Martino 2008.

¹⁴⁸ Philoponus 1548, f. 2^r: “Aggrediamur porro distributionem generum ex cognoscante facultate, quae aut mens, aut intelligentia, aut opinio, aut phantasia visiove, aut sensus est.”

¹⁴⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de memoria et remeniscentia*, cap. 14, p. 223.

¹⁵⁰ See Nifo 1553, lib. II, t/c. 161.

Obiectum ergo virtutis phantasicae est sensile ut abstrahit a praesentia materiae ac materia ipsa. Dico obiectum quo differat ab obiecto sensus exterioris. Ista autem potentia ita se habet quod nec componit nec dividit circa proprium et naturale obiectum. Nec ratione aliqua particulari vel universali ratiocinatur in eo, vel de eius proprietatibus. 5
Hoc de virtute phantastica seu imaginativa dictum sufficiat.

De cogitativa dicendum post hanc, quod ipsa apprehendit sensile ut coloratum cum praesentia materiae, cum conditionibus materiae sicut aliae priores, sed apprehendit sine praesentia materiae ac sine conditionibus materiae, tamen cum caractere materiae. Et sic obiectum suum 10
est sensile ut abstrahit a materiae praesentia et conditionibus materiae, non tamen ut abstrahit a caractere illius. Cogitativa ergo anima per hanc virtutem habet triplices operationes, quarum una vocatur simplex apprehensio, secunda compositio et divisio, tertia discurrit, et omnes circa suum obiectum. Quod quidem simplicia omnia apprehendat probatur verbis Averrois. Inquit enim in 2. *De anima* commento 63.¹⁵¹ et ipsa cognoscit intentiones, idest formas individuales decem omnium praedicamentorum, ut formam individualement huius hominis secundum quod hic homo, et hanc lineam, hanc albedinem, hanc paternitatem et hanc calefactionem. 20

Et huiusmodi plura ita quod non tantum cognoscit accidentia sensilia communia aut propria, sed intentionem non sensatam, quam exposit ab eis quae fuerunt ei coniuncta de sensibilibus communibus aut propriis. Adeo quod distincte et divisim cognoscit sic quod per virtutem cogitativam cognoscimus, quod haec anima non est corpus, et 25
quod haec amicitia non est idem cum hoc corpore, vel hoc colore, hac magnitudine et cetera. Et quoniam virtus cogitativa cognoscat intentiones ac formas, eodem modo quo diximus, necesse est ut ipsa sit divisiva et compositiva earum. Quoniam ut Averroes testatur in 3. *De anima* commento 22.¹⁵² oportet quod virtus cogitativa comprehendens 30
composita et simplicia sit eadem. Immo haec sola componit aut dividit, cum natura non faciat per plura quod potest per unum.

Haec praeterea videtur in medio, ut Philoponus inquit, quoniam est infra intellectum et supra sensum et alia. Intellectum enim propter sui sublimitatem non decebat componere vel dividere, aliae vero virtutes ante hanc propter infirmitatem non possunt ad hanc dignitatem 35

¹⁵¹ Averroes 1953, II, t/c. 63, p. 225.

¹⁵² Averroes 1953, III, t/c. 22, pp. 456–457.

ascendere. Sola ergo cogitativa componit ac dividit. Potest autem haec virtus vel nos hac virtute quatuor componere. Vel formas cum formis, verbi gratia, quando iudicamus hoc dulce esse album. Vel intentiones cum intentionibus, verbi gratia, quando iudicamus hunc patrem esse amicum. Vel intentiones cum formis, verbi gratia, quando iudicamus hoc dulce esse delectabile vel inconueniens. Vel formas cum intentionibus, ut manifestum est per se.

Et quoniam eadem facultus componendi et dividendi et etiam discurrendi ac syllogizandi, ut Philoponus tentatus in primo *Priorum* capitulo de intentione libri.¹⁵³ Ideo haec facultas erit discursiva, syllogizans ac ratiocinans. Dico autem eodem modo quo componit et dividit, componebat autem particulariter et signate quatuor modis, et quatuor modis eam ratiocinari contingit. Et quia Galenus et Alpharabius, Abelfarag¹⁵⁴ crediderunt ratiocinari esse proprium homini dixerunt hanc virtutem esse propriam homini et bene dixerunt. Sed quando crediderunt eam esse intellectum propter conversionem universalis affirmative errarunt, ut Averroes dicit in 3. *De anima* commento 6.¹⁵⁵

Et ideo dicit Averroes in tertio *De anima* commento 20.¹⁵⁶ quod ista virtus est aliqua ratio. Quoniam quemadmodum ratio abstracta ratiocinatur de rebus universaliter apprehensis, ita et haec ratiocinatur de tot particulariter apprehensis. Ergo in nullo differt ab intellectu, nisi particularitate et universalitate. Et ideo vocatur aliqua ratio, idest particularitate differens ab intellectu et tamen fuit propria homini. Solus enim homo ratiocinatur propter quod salvat speciem hominis per hanc et generationem et corruptionem et alia multa. Et dicam quod haec est forte intellectus practicus quem Aristoteles 6. *Ethicorum*¹⁵⁷ appellat ratiocinativum et consiliativum, ut dicam.

Et tunc verificatur sermo Averrois in 3. *De anima* commento 33.¹⁵⁸ inquit enim quod cum ipsa fuerit per memorativam et imaginativam, ipsa praesentabit aliquando individuum aliquid, idest accipiet aliquam cognitionem individui. Quod non fuit sensatum ab illo homine

¹⁵³ Philoponus 1548, f. 2^r.

¹⁵⁴ See Averroes 1953, III, t/c. 6, p. 416. Abelfarag Babylonius, who is mentioned in Averroes' commentary, cannot be identified with any certainty.

¹⁵⁵ See Averroes 1953, III, t/c. 6, pp. 415–417, where the views of Galenus and Abelfarag are discussed.

¹⁵⁶ Averroes 1953, III, t/c. 20, p. 449.

¹⁵⁷ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI.1–2, 1138b18–1139b13.

¹⁵⁸ Averroes 1953, III, t/c. 33, pp. 475–476.

cogitante utpote cognitionem alicuius futuri vel praeteriti. Verbi gratia, cum aliquis bonus medicus per suam virtutem cogitativam cognoscit hanc aegritudinem huius hominis et eius causam, et complexionem et aetatem et locum, et tempora anni et cetera. Et per virtutem memorativam memoratur se vidisse ex tali aegritudine et consimili aegrotos mortem occurrise. Et per virtutem imaginativam imaginatur mortem istius hominis, tunc vero iudicio iudicabit ipsum moriturum. Ac si praesentialiter sentiret ipsum mori, et alia multa. Quid vero sit officium memorativae iam constat. Illa enim expositam intentionem accipit ac retinet, ut Averroes dicit. Quid etiam sit opinio constat, est enim pars huius virtutis quae syllogismo eius concluditur. 5 10

Quod vero haec sola syllogizatur Philoponus in primo *Priorum* loco praedicto¹⁵⁹ sic probat. Intellectus quidem et sensus non ratiocinantur. Intellectus enim non, quoniam dignior existit quam ratiocinatur. Quare et divinus Plotinus¹⁶⁰ inquit de ipso, quod vel attingit vel non et omnino est infallibilis, vel enim attingit simplicibus cognitionibus cognoscens res vel principium attingit. Et similiter secundum utraque est infallibilis, sensus vero tanquam inferior existens non syllogizatur. Quod autem phantasia nec syllogizetur probat enim. Quoniam omne syllogizans movetur, phantasia enim est status eorum quae moventur a sensibus secundum actum, ergo non syllogizatur. Quod autem neque opinio declarat. Quoniam opinio conclusio est cogitativae palam. Quod neque ipsa syllogizatur, ideo concludit. Relinquitur igitur potentiarum cogitativarum animae particularium primam et solam cogitativam syllogizari. 15 20 25

Potest autem tribus modis syllogizari, vel demonstrative, vel dialectice, vel sophistice. Omne enim syllogizans accipit ex notis ad ignota progressum. Notum est propositio, ergo oportet ut cogitativa | accipiat propositiones ex potentijs cogitativis. Si igitur ex intellectu principia accipit, quae communes vocantur notiones demonstrat. Vel ad opinionem convertitur accipiens ab ea syllogismorum principia, et sic dialecticum facit syllogismum vel dictum topicum, qui semper necessariam conducit conclusionem. Vel ad phantasiam convertitur, ab eaque accipiens principia syllogismorum, et sic syllogismum facit sophisticum. 30

His habitis dicendum quod quaedam est virtus ita infima quod alia cognitione apprehendit medium et conclusionem, ac alia praedica- 35

¹⁵⁹ See p. 494.

¹⁶⁰ Plotinus, *Enneades*, V.5.

mentum a subiecto. Et haec discursiva est virtus, cuiusmodi est cogitativa. Alia est virtus ita alleviata ac sublimis quod unico actu attingit aequae primo medium et conclusionem, praedicatum et subiectum, differentiam et convenientiam. Et haec nec componit nec dividit nec discurrit, cuiusmodi est primus intellectus, ut docet 12. *Metaphysicorum* commento 51.¹⁶¹ Averroes.

Alia est in medio, quae eodem actu attingit medium et conclusionem, prius tamen natura, et primo medium quam conclusionem; similiter prius subiectum quam praedicamentum vel econtra. Et haec virtus est intellectus noster. Et haec non discurrit, nec componit, nec dividit secundum discursum quem cogitativa facit, nisi secundum ordinem naturae. Quoniam vere non nisi simplicia cognoscit ac intuetur complexa autem non per modum complexorum, sed ut dictum est in praedicato cognoscit subiectum uno intuitu, et in medio conclusionem. Et ideo solum simplicia tangit ac intentionaliter continet, ut declaratum est.

Et si non intelligit nisi simplicia, quonam pacto continuatur nobis secundum complexa? Et si non nisi vera, quo pacto sumus quandoque falsi in opinione?

Dicendum quod una et eadem propositio est universalis et particularis. Ut enim per intellectum intelligimus eam per terminos universales, est universalis. Ut autem per cogitativam cognoscimus illius terminos particulares, est particularis. Et quemadmodum unum et idem est univale et individuum, universale respectu intellectus, particulare respectu cogitativae, ita una propositio est particularis ut per cogitativam cognoscimus illius terminos, ut autem per intellectum erit universalis. Modus continuandi ergo est quod cogitativa componens successive, successive continuatur intellectui. Et tunc videmur nos componere. Et quomodo successive dividit, successive continuatur intellectui. Similiter cum successive discurrit, successive secundum intellecta universalialia continuatur illi. Ergo successio ac motus ex parte cogitativae nostrae est, et non intellectus in se. Quemadmodum columna fit mihi prior ac prior propter motum mei, vel distantior propter recessum mei. Sic et intellectus discurrit pro quanto continuatur dicurrenti per motum illius, licet ipse in se nihil discurrat. Similiter componit, quoniam continuatur componenti, et dividit, quia <continuatur> dividenti. In se autem nec componit, nec dividit.

¹⁶¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 51, fols. 334^r–337^r.

Et eodem modo per ipsum falsa intelligimus, non quod ipse falsa in se habeat, sed quoniam cogitativae copulatur falsum componenti. Eo enim ordine intrat nos quo cogitativa continuatur ei et quia ipsa secundum particulares terminos componens, scilicet hanc ‘hic homo est leo.’ Continuat⁵ur ei intellectus, intrat nos, secundum illos, ‘omnis homo est leo,’ quae compositio est cogitativae sic componentis et intellectus, ut terminus illius relationis. Et ideo in se nec falsa nec composita intelligit, sed solum vera et simplicia, licet modo quodam alio ab intelligere Dei, ut dicam.

His patet quam male intelligunt has propositiones Latini secundum Averroem ‘intellectus componit,’ ‘intellectus dividit,’ ‘intellectus ratiocinatur.’ Amplius, ‘intelligit,’ ‘facit de potentia intelligibilibus actu intelligibilia,’ ‘intellectus recipit,’ ‘intellectus fit in actu,’ ‘intellectus est in potentia,’ ‘intellectus errat,’ ‘intellectus intelligit cum difficultate vel facilitate,’ et alia talia. Haec enim denominare possunt intellectum extrinseca denominatione, sicut dicitur ‘Deus iratus, gaudens, componens, dividens, misericors, prudens’ et huiusmodi. Haec enim sunt in nobis formaliter, Deo autem attribuuntur secundum rationem, ut Averroes dicit.¹⁶²

Sic intellectui in se nullum eorum inest formaliter, sed tantum denominatione extrinseca et a parte nostra. Est enim intellectus terminus relationis nostrae ad eum, quemadmodum Deus relationis rei pro creatae ac formatae ab eo. Et ideo huiusmodi denominationes insunt ei prout nos relati sumus ad eum relatione continuationis, idest prout nos intravimus ipsum et per ipsum in||telligimus tanquam per principium operandi. Et omnia haec declarata erunt cum ad argumenta in principio tractatus respondebimus, tunc enim singulum verificabimus. Quo quidem modo intellectus componat, dividat ac ratiocinatur dictum sit in tantum.

Cap. 25. *In quo solvitur octava quaestio*

30

Ioannes in *Quaestionibus* tertii quaestio 10.¹⁶³ dedit solutionem et sustentatur in duobus propositionibus. Quarum prima est quod nulla intellectio una numero rei generalis intellectui est aeterna, et hanc conatur probare argumento Averrois adversus Themistium.

¹⁶² See the previous note.

¹⁶³ Jandun 1587, III, q. 10, pp. 279–285.

Si intellectus, inquit,¹⁶⁴ speculativus esset aeternus, idest si intellectus actu intelligens esset aeternus, formae sensiles essent intellectae actu extra animam ac immateriales, quod hoc pacto astruit. Si intellectio lapidis una numero est aeterna simpliciter, lapis aut fiet intellectus ab intellectu agente una cum eius phantasmate, aut solum ab intellectu agente. Dici enim solum ab intellectu agente, est evasio. Declaratum est enim sine phantasmate nequaquam animam intelligere, quo fit ut si dicatur id fieri cooperante phantasmate, tunc proculdubio si intellectiones essent aeternae, eadem numero intellectiones imaginatae essent aeternae, causato enim ente aeterno et causam a qua dependet in fieri conservarique necesse est esse aeternam. Ergo sensationes essent aeternae, quoniam phantasmata dependent a sensationibus, quemadmodum intellectiones ab intentionibus imaginatis. Et cum sensationes sint aeternae, formae sensiles erunt aeternae, cum sensatio dependeat a forma sensili, ut scis.¹⁶⁵ Et cum nullum aeternum sit compositum ex materia et forma, relinquitur formas sensiles esse solutas a materia. Et omne solutum a materia est actu intellectum, et sic formae sensiles erunt actu intellectae, quod erat conducendum. Verificata est igitur propositio dicens quod nulla intellectio una numero rei generabilis intellectui est aeterna. Et tunc dedit secundam, scilicet quod homo non debet dici actu intelligens nisi actualiter producat actum intelligendi ac eum noviter suscipiat, quemadmodum inquit, nec ignis dicitur actu ignire nisi actum ignitionis mox producat.

Amplius, Averroes testatur quod homo non est actu intelligens nisi per continuationem intellectus cum eo actu, et hoc est dicere, nisi dependeat ipsius actus in homine a phantasmate, ut per destructionem aliorum membrorum hoc construit Ioannes. Quibus Ioannes concludit quod cum una numero intellectio non possit esse aeterna intellectui, ac homo intelligat per novum actum intelligendi, et cum non possit fingi unicum numero esse actum intelligendi, erit enim unum numero dependens a diversis causis. Eo fit ut intellectiones sint tot numero ac diversae et novae quot homines. Intellectus ergo speculativus erit numeratus, tametsi intellectus est unus numero apud Ioannem.¹⁶⁶

3-4 "intellectio": correction of "intellectus".

¹⁶⁴ This paragraph is based on Jandun 1587, III, q. 10, pp. 280-281.

¹⁶⁵ The background of this argument is in Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 391.

¹⁶⁶ Jandun 1587, III, q. 10, pp. 282-283.

*Cap. 26. In quo destruitur haec positio
per fundamenta Averrois, quae ipse conservat*

Sed positio haec contradicit rationi Averrois; arguit enim in calce magni commenti.¹⁶⁷ “Si posuerimus intellectum speculativum esse numeratum ac multa, contingit ut res intellecta apud me et apud te sit unum in specie et duae in individuo. Et sic res intellecta habebit rem intellectam et sic procedet in infinitum.” Ioannes dedit responsum quod haec quidem ratio ab Averroee tanquam probabilis et disputative est inducta, cum ibidem arguat pro utraque parte problematis.¹⁶⁸ Immo solvit quod non a quibuscunque numero diversis potest abstrahi una forma communis, nisi sint loco ac subiecto divisae, quales non sunt duae intellectiones vel duae res intellectae, quarum una sit in te et altera in me. Vel aliter inquit quod non inconvenit in his iter sine fine, ut fingit. Sed proculdubio hic aberrare videtur in fundamentis Averrois.

Et accipio duas intellectiones eiusdem auri, quarum una sit in te, altera quoque in me, et quaero: vel differunt numero sic quod in nullo communi congruunt, vel differunt numero, sed in quodam communi conveniunt. Et siquidem primum fingat, ergo differunt plus discrimine generis. Et sic huiusmodi intellectiones erunt aequivocae, et sic non numero tantum. | Et est dictum derisibile, si vero in quadam communi forma congruunt, sed quamdiu est quidditas in aliquibus intellectis potest abstrahere, quemadmodum Avempace dicit et Averroes commendat eum.¹⁶⁹ Et est manifestum per se, ergo ab his potest abstrahi quidditas communis. Tunc sermo Ioannis nihil est.

Amplius, hae intellectiones numero solum differunt, ergo differentia accidentali, quod Ioannis asseverat. Sed quaecunque accidentali differentia discrepant, concurrunt essentiali quidditate. Ergo huiusmodi intellectiones essentiali quidditate conveniunt. Sed intellectus potest abstrahere omne prius a suo posteriori. Ergo ut prius et cetera.

Rursum, istae duae intellectiones auri differunt numero: vel differunt propter subiecta, vel propter obiecta, vel propter habitudines

22 “intellectis”: correction of “intellectus”.

¹⁶⁷ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 411.

¹⁶⁸ Jandun 1587, III, q. 10, pp. 283–284.

¹⁶⁹ Nifo probably refers to Averroes 1953: III, t/c. 36, pp. 490–493.

ad diversa phantasmata. Non propter subiecta, cum apud eum unus numero est intellectus potentiae omnibus. Non apud obiecta, cum idem sit intellectum utriusque. Ergo habitudinibus ad phantasmata, quorum unum est in te et reliquum in me, apud Ioannem. Sed quaecun-
que differunt relationibus, conveniunt in absoluto. Nulla enim relatio
destruit rationem absoluti. Ergo huiusmodi intellectiones congruunt
in ratione absoluta, et sic ab eis potest abstrahi quidditas absoluta et
cetera.

5

Adhuc, intellectio qua ego intelligo aurum est quoddam individuum. Vel in ea idem est individuum et quidditas omnibus modis, vel
quidditas quoquo modo alia ab individuo. Non primum, quoniam tunc
erit essentialiter abstractum et intellectus separatus, ut Averroes testa-
tur commento 9. tertii *De anima*.¹⁷⁰ Si quidditas est diversa ab indivi-
duo, ergo potest abstrahi ab illo, et sic tollitur Ioannis solutio.

10

Postremo arguo. Quaecunque differunt numero et congruunt specie,
habent quidditatem diversam ab individuis, ut scis. Sed hae intellectio-
nes differunt numero tantum et congruunt specie. Ergo ut prius. Mino-
rem probo, quaecunque ab eisdem causis eiusdem speciei generantur
et conservantur et corrumpuntur, sunt unius speciei. Modo quod ita sit
patet, quoniam phantasmata sunt eiusdem speciei, intellectus agens in
me et in te sunt eiusdem speciei et idem numero apud Averroem obiec-
tum est. Ideo ergo simpliciter erit sola differentia numeralis et specifica
convenientia.

15

20

Cap. 27. In quo refellitur secunda solutio

Secunda quoque solutio eius error est purus secundum fundamenta
Averrois. Declaratum est enim in *Posterioribus*¹⁷¹ universalialia in quo-
dam esse numero, propter quod a generalissimis usque in specialis-
sima iussit Plato quiescere. Item nihil est humano intellectui ignotum,
ut libello *De generatione* commento 19.¹⁷² dixit Averroes. Ergo illa uni-
versalia tot sunt vel possunt esse erunt nota, et sic infinitum erit intel-
lectum quod falsum est. Adhuc in essentialiter ordinatis est status, ut

25

30

¹⁷⁰ Averroes 1953, III, t/c. 9, pp. 421–423.

¹⁷¹ Aristoteles, *Analytica posteriora*, II.19, 99b15–100b17.

¹⁷² Probably, Averroes 1562–1574: V, *In de generatione et corruptione*, lib. I, t/c. 19, fol. 353^r: “Quia enim opinabantur quod omne ens est comprehensum à nobis, et quod nullum ens est non comprehensum (...).”

Aristoteles ostendit in 2. *Metaphysicorum*.¹⁷³ Ordo universalium est essentialis, quemadmodum testatur Aristoteles in *Posterioribus*.¹⁷⁴ Ergo ut prius.

Amplius, cognitio diffinitiva perfecte non potest haberi, nisi fiat resolutio usque in simpliciter simplicia, sicut docet Aristoteles in 7. *Metaphysicorum*.¹⁷⁵ Ergo una natura potest infinitis intellectionibus intelligi vel nihil contingeret definiri. 5

Rursum, videtur quod nihil possit abstrahi ab intellecta re actu. Quoniam si intellectus abstrahit formam ab illa vel cogitativa cognoscit individuum illius abstracti vel non. Si non, tunc intellectus potest finire aliquid universale cuius individuum non cadit sub sensu, et posset operari sine phantasmate, quod Ioannes negat. Si detur quod cogitativa cogitat individuum illius, ergo erit individuum id actu sensatum, quod est mirabile. Et haec sunt quae ex 36. commento accipiuntur tertii *De anima*.¹⁷⁶ 10 15

Postremo, tunc scientia esset qualitas activa, ut Averroes arguit, quoniam quando magister docet discipulum vel generat scientiam vel non.¹⁷⁷ Si non, argumentum Averrois nullam habet necessitatem; si sic, habetur quod erit qualitas activa et cetera.

Cap. 28. *In quo inducitur
secunda ratio principalis contra Ioannem*

20

Si intellectus speculativus est numeratus ac generabilis et corruptibilis simpliciter, ut Ioannes dedit,¹⁷⁸ tunc erunt intellecta in potentia actu intellecta. Et si quis poterit evadere ab hac ratione, argumentum, quo probat Averroes intellectum esse separatum et unum numero, nihil erit. Dicam enim intellectum esse numeratum per corpora ac intellecta numerari. Et quia intellectus est secundum se abstractus et non eductus de potentia materiae et ab organo solutus, proculdubio nulla erit necessitas probandi intellectum esse solutum simpliciter et unum numero. Et iam multa argumenta induximus contra Ioannem 25 30

¹⁷³ Aristoteles, *Metaphysica*, II.2, 994a1–994b30.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Analytica posteriora*, II.19, 100a15–b5.

¹⁷⁵ Probably, Aristoteles, *Metaphysica*, VII.10, 1034b20–1036a25.

¹⁷⁶ Averroes' comment is meant.

¹⁷⁷ See Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 411–412.

¹⁷⁸ See ch. 25.

superioribus capitibus, quibus ostendimus positionem hanc repugnare verbis et fundamentis Averrois.

Ex his patet primam propositionem Ioannis nihil esse. Causa autem sui erroris fuit, quoniam credit argumentum Averrois contra Themistium et Theophrastum esse indictum tanquam demonstrativum. Et decipitur, arguit enim pro utraque parte, cuius signum est, quoniam cum Averroes dedit argumentum id parte illa “hoc est igitur unum impossibile, quae videntur contradicere opinioni” et cetera,¹⁷⁹ inducit argumenta pro Themistio et contra se. Argumentum ergo id est disputativum. Quod ergo Averroes reputat probabile, Ioannes demonstrativum credit. 5 10

Quod autem non concludat contra Themistium patet, quoniam apud Themistium intellectus intelligit per eius essentiam et nos per essentiam intellectus. Phantasma enim apud Themistium non habet introitum in generando scientiam sed habitudinem, qua continuatur nobis intellectus; quemadmodum et etiam Averroes sentire videtur. 15

Propter quod argumentum Ioannis nihil est. Cum, inquit,¹⁸⁰ phantasma corrumpitur, ergo quidditas intellecta respondens illi individuo presentato per phantasma intellectui corrumpitur. Declaratum est enim causam illius inadaequatam, sicut non sequitur: Sor desinit esse, ergo homo totus Sortes causa est hominis inadaequata. Proximum enim fundamentum quidditatis, ut intellectae, est individuum et cogitatum. Proximum autem fundamentum habitudinis est phantasma, secundum Themistium et Averroem. Sed dices saltem apud Averroem hoc individuum cogitatum desinit esse. Ergo intellectio huius hominis desinit esse. Et haec est eadem numero cum illa Platonis, ergo illa desinit. 20 25

Amplius, quidditas concepta dependet ab individuo cogitato in Sorte et illa met ab individuo cogitato in Platone, ergo unum numero dependet a duobus causis totalibus diversis, ut Ioannes arguit vide. Sed miro modo deceptus fuit hic homo, non enim per hoc quod cogitatum desinet, intellectio lapidis desinet, sed bene desinet esse intellectio huius hominis. Quoniam id cogitatum non est causa totalis et sola quidditatis conceptae ab intellectu simpliciter, sed est membrum quoddam, per quod intellectus nobis copulatur. Secundum illam quidditatem erat autem causa inadaequata, cum non tantum ab hoc cogitato 30 35

¹⁷⁹ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 392; see above ch. 25.

¹⁸⁰ See Jandun 1587, III, q. 10, p. 282.

conservetur ac constituatur quidditas concepta intellectui, sed a diversis sicut natura humana. Non tantum ab hoc homine conservatur, sed in quovis homine.

Ex his sequitur quod intellectio huius hominis desinet esse quando intellectio eadem numero remanebit. Quoniam una numero est simpliciter, sed plures relative, sicut igitur per speculationem alicuius phantasmatis nihil novi suscipit intellectus, sed tantum efficitur novus terminus nostrae habitudinis. Sic et in corruptione phantasmatis desinit esse terminus rationis et relationis secundum rationem. 5

Ad secundum dicendum quod quidditas concepta dependet ab individuis cogitatis, non dependentiae effectus acti ad causam agentem, sed fundamenti ad fundamentum. Individua enim sunt fundamentum universalis, universale namque conservatur in suis individuis, per nullum tamen adaequatum, ut dictum fuit. Et ideo si omnia destruentur nihil remanebit, quoniam destructis primis substantiis impossibile est ali- 15 quod aliorum remanere. Et ideo habitudo individui cogitati ad universale non est causae ad causatum ut patet. His constat, quod quantumque intellectio lapidis sit sempiterna, non sequitur formas sensiles esse aeternas secundum determinatum individuum, sed bene sempiternae secundum successionem. Licet si intellectio mea, ut mea, esset 20 aeterna, proculdubio formae sensibiles eadem numero essent aeternae. Et quam maxime ultima consequentia claudicat, quoniam non sequitur haec est aeternum, ergo intellectum in actu. Corpus enim coeleste apud Averroem est aeternum, et tamen non est actu intellectum. Ergo intentio Averrois non fuit nisi disputare. Quo vero pacto secunda 25 propositio refellenda sit superioribus capitibus luculente expressimus ac disputavimus. Opinio ergo Ioannis recessit a fundamentis Averrois. 50'

Cap. 29. In quo apponetur vera mens Averrois

Id autem quod quaestionem facit in doctrina Averrois est, utrum intellectiones quibus diversi homines intelligunt idem intellectum, verbi gratia, aurum (sint) diversae numero an una numero tantum. Secundo quaestionem facit utrum intellectio, qua ego intelligo aurum tu vero lapidem sint diversae numero, an eadem numero. 30

Ad intellectionem primae debes scire quod duplex est unum numero. Unum scilicet positive per congregationem causarum facientium individuum in actu, sicut Sortes dicitur unum numero, quoniam 35

amplectitur materiam et quantitatem, et alias causas unitatis numeralis. Aliud est unum numero privatione causarum facientium distinctionem numeralem, et hoc potest esse dupliciter. Uno modo cui nihil respondet nisi sola privatio, qualis unitas est materiae. Unitas enim primae materiae est per privationem omnium formarum, nec ei respondet aliud nisi sola privatio. Secundo modo cui respondet aliqua natura, cuiusmodi est unum numero res universalis, et hoc iterum dupliciter. Uno modo per se, et sic quaelibet intelligentia in sua specie est una numero in illa per privationem causarum facientium numerum. Et ei respondet quaedam natura essentialiter et positiva, et sic intellectus est unus numero apud Averroem. Alio modo cui respondet una natura, sed non essentialiter separata, sed per accidens, prout mens separat illam a materia et conditionibus materiae, et de hoc inquit Averroes primo *Metaphysicorum* commento 40.¹⁸¹ Intellectum enim animalis non invenitur magis uno numero in specie illius intellecti, quoniam unum quod est immateriale non iteratur secundum individuum.

Ex his sequitur quod materia est una numero, sed non ita una numero quod distinguatur contra unum specie. Est enim una numero materia in sua specie, prout privata est causis multitudinis. Similiter intelligentia Lunae est una numero in sua specie, sed non una numero quod contra unum specie discrepet, sed est unum quidpiam numero in tota specie. Itaque quidditas et individuum idem est similiter intellectum lapidis. Id est, quidditas lapidis vel auri vel animalis est una numero, sed non ita una numero, ut contra unum specie dividitur, sed simul est individuum et quidditas, sicut est de intellectu nostro apud Averroem.

His habitis facile est solvere quaestionem sub primo intellectu, cum enim intellectio auri nihil aliud fit nisi quidditas auri concepta ac intentionaliter informans intellectum, ex qua et intellectu fit ita unum intentionaliter, sicut ex materia et forma unum realiter. Dicendum quod intellectio illa auri est una numero omnibus intelligentibus aurum, non unitate positiva, sicut unitas Sortis et Platonis, nec unitate privativa simpliciter, sicut unitas materiae, sed unitate privativa cuius fundamentum est unum numero non diversum contra unum specie. Sed hoc pacto quod individuum et species seu quidditas nullo modo sint diversa.

¹⁸¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 40, fol. 23^r.

Ex his sequitur quod quemadmodum columna¹⁸² una numero in se simpliciter, potest dici multa ac numerata extrinsece. Et quemadmodum intelligentia est una numero simpliciter respectu totius coeli. Et tamen respectu dextri vel sinistri illius dicitur multa, sic intellectum auri in se simpliciter est individuum, a quo quidditas non est diversa, 5
sed extrinsece ac attributione ad multa dicitur multa ac numerata.

Sed dices: ergo tu intelligeres per intelligere meum et ego per tuum, et alia multa. Dicendum ergo, quod quemadmodum natura humana contracta per principia individua mea est una numero in specie, tamen prout est in me contrahitur aliis ac aliis principiis individuorum, sic 10
intellectum auri in se est unum numero prout unum numero est in tota specie. Est tamen diversum in me prout per aliud individuum speculatum continuatur mihi et per aliud tibi. Ergo una intellectio est numero auri in te et in me, prout unum numero coincidit cum uno in specie, scilicet prout in eo idem est individuum et quidditas, licet sit alia mihi 15
et alia tibi. Prout intellectum auri est communicatum mihi per individuum auri nunc phantasiatum a me, quod non a te. Et inde sequitur quod intelligere meum potest remanere tuo corrupto, || quemadmodum humanitas potest remanere in me, etsi in te sit corrupta, etsi humanitas sit una numero in specie humanitatis. Quoniam istud unum 20
numero non est positivum et per principium individuationis, sed est individuum cuius quidditas est idem omnibus modis, tibi tamen et mihi communicabile quidpiam.

Ex his patet quid dat praeceptor discipulo. Quando enim movet phantasiam et cogitativam et memorativam, cogitativa speculabitur 25
individuum auri, cuius quidditatem speculatur praecepto. Et cum ille intrat speculari individuum auri, statim intellectum auri, cum erat quoddam communicabile, unitur discipulo. Et sic idem numero est intellectum auri praeceptoris et discipuli et cetera.

Cap. 30. *In quo declaratur, quomodo totus intellectus speculativus est unus et aeternus* 30

Cum declaravimus quonam pacto intellectum auri est unum numero, quoniam in quo individuum et quidditas idem, et quomodo multa numero, quoniam communicabile pluribus propter diversa individua

¹⁸² See note 107 to ch. 14.

actu speculata, et quomodo est aeternum simpliciter ut est unum individuo in specie, et generabile ut est numeratum, opus est videre utrum intellectio qua ego aurum, tu vero lapidem sunt diversae numero.

Ad quod potest dupliciter responderi. Uno modo consequenter ad dicta imaginabimur quod intellectum auri est simplex quoddam, cuius quidditas et universale est idem cum individuo et particulari, ut dictum est. Similiter intellectum lapidis quoddam est individuum, cuius quidditas est omnibus modis idem, tunc dicit Averroes 7. *Metaphysicorum* commento 41.¹⁸³ Sed tamen quando intellectus abstrahit eam a subiecto, tunc ita habet esse quidditatem, sicut primae substantiae ad suas quidditates, et intellectio per primam substantiam id quod non dicitur in subiecto. Et ista sunt universalia substantiarum, ut dictum est in *Praedicamentis*.¹⁸⁴ Vult ergo Averroes illa duo intellecta differre numero, sicut individua quae dicuntur primae substantiae, licet modo diverso, quoniam individuae substantiae differunt numero et congruunt specie. Haec autem duo, verbi gratia, intellectum auri et intellectum lapidis differant numero et specie. Quoniam unum numero est idem quod unum specie, est ergo diversum numero idem quod diversum specie. In separatis enim substantiis bene sequitur, differunt numero ergo specie univoce dicta, licet possit esse convenientia in specie analogica dicta per prius et posterius, ut docet Averroes in 2. *Coeli* commento 49.¹⁸⁵

Sed dices differunt ne genere, potest dici quod quemadmodum homo et equus differunt specie et conveniunt genere, sic intellectum equi et intellectum hominis differunt specie, et congruunt genere, puta in intellectu animalis. Et sic nihil prohibet intellectum habere intellectum abstractius, ut dicit Avempace quod intellectum animalis est simul unum numero specie et genere, ideo est diversum numero specie et genere ab intellectu lapidis. Et cum convenient in intellectu entis, quod est principium intellectum, ibi status. Istud enim est unum numero omnibus intelligentibus, et specie, et unum genere, et unum transcendente. Et ideo non potest esse aliud in me et in te cum intelligitur.

His habitis ad formam quaestionis dicendum quod intellectum lapidis in me et intellectum auri in te sunt duo numero intellecta, quae differunt numero et specie insimul, quoniam quodlibet illorum est idem

¹⁸³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. VII, t/c. 41, fol. 193^{r-v}.

¹⁸⁴ Probably, Aristoteles, *Categoriae*, 5, 2a13–4b19.

¹⁸⁵ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. II, t/c. 49, fols. 131^r–132^r.

cum sua quidditate. Et patet quomodo non est processus in infinitum. Status enim est ad ens, quod non est aliud in te et me, sed idem numero in te et simpliciter, licet in me contractum per phantasma meum, tibi per tuum, sicut ego sum aliud ens a te per humanitatem meam, et tu per tuam.

5

Cap. 31. *In quo datur secundus modus intelligendi*

Etsi hic modus sit verus, potest tamen subtilius dici. Quod quemadmodum compositum ex materia et ultimo actu, omnibus aliis formis intermediis, est unum numero, verbi gratia, compositum ex corpore equi et forma equi, omnibus aliis intermediis ibi inclusis, scilicet forma substantiae corporis animalis et cetera, ut docet Averroes primo *Metaphysicorum*.¹⁸⁶ Sic congregatum ex intellectu potentiae et intelligibilibus ordinatis illo modo erit unus numero intellectus speculativus. Dico unus numero, sicut est in formis abstractis, scilicet cuius individuum et | esse idem est. Non tamen est unum numero compositione physica et hac demonstrata, sed compositione intentionali et universali. Et ideo firmior ac fixior et maior quam ex materia et forma, et hoc videtur intelligere Averroes. In libro *Destructio destructionum* disputatione 6. in solutione tertii¹⁸⁷ inquit. “Quare rerum intelligibilia eadem sunt quod rerum veritates, et intellectus non est aliud nisi comprehensio intelligibilium, quae est in nobis intellectum; et intellectus et intelligere unum et idem sunt inquantum est intelligere. Et nulla est ibi differentia, nisi in quantum intelligibilia sunt rerum quae de earum natura non sunt intellectus, immo sunt intellectus separatione intellectus a materiis.”

10

15 50^v

20

Idem disputatione 7. in solutione tertii¹⁸⁸ et in disputatione 3. in solutione 18.¹⁸⁹ inquit. “Intellectus enim non est aliud nisi comprehensio entium formarum prout immateriales sunt.” Vult ergo is quod intelligibilia et intellectus sunt idem, non identitate essentiali, sicut in prima intelligentia, sed identitate compositionis. Sic materia et forma sunt idem identitate compositionis, licet sint diversa in se.

25

30

4 “sum”: correction of “suum”.

¹⁸⁶ The reference is unclear; see, however, Averroes 1562–1574: VIII, lib. I, t/c. 39–42, fols. 22^{vb}–23^{va}.

¹⁸⁷ Actually, Averroes-Nifo 1497, disp. VI, solutio 2, f. 73^r.

¹⁸⁸ Averroes-Nifo 1497, disp. VII, solutio 3, fols. 83^v–84^r.

¹⁸⁹ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fols. 44^{r-v}.

Ergo sicut materia et forma sunt unum compositum, ita intellectus potentiae et intelligibilia sunt unus intellectus speculativus, licet haec unio non requirat tertiam entitatem, sicut unio materiae et formae. Propter quod est essentialior et interior, ut dicit Averroes. Et hoc declarari potest in intelligentiis separatis, ibi enim intellectus et intellecta sunt unum numero, adeo quod ex intellectis et intellectu fit una intelligentia numero sicut ex intellectu potentiae et intellectis fit unus intellectus speculativus numero aeternus, et unus in sua specie, quae intelligentia humana dicitur. Non enim differunt, nisi quia ibi intellectus et intellecta sunt unum in dispositione essentiali, in intellectu autem nostro intellectus et intellecta unum in dispositione intentionali vel accidentali. Si igitur ita est ad mentem eius, consequenter dici oportet quod quemadmodum intellectus Lunae ubi esset anima hominis, intellectio qua Sortes lapidem et Plato aurum (intelligit), esset una numero essentialiter. Propterea quia una est intelligentia numero, et hoc Themistius opinatur. Sic modo in intellectu nostro, cum ibi intellectus et intellecta sunt unum unione intentionali, erit idem numero omnibus absolute, licet respective ac habitudinibus diversis erit alius in te alius in me.

Quoniam continuabitur mihi per intellectum auri, tibi autem per intellectum lapidis. Continuatur autem mihi per intellectum auri, quoniam cogito individuum auri, et tibi per intellectum lapidis, quoniam cogitas individuum lapidis. Ergo intellectus speculativus est unus numero, cuius quidditas et individuum idem, et sic unum numero sicut reperitur unum numero in formis abstractis. Est autem multus numero prout ei diversa numero continuantur per diversa contrahentia, ut dictum est. Et hoc forte voluit dicere Averroes in magno commento cum inquit,¹⁹⁰ quod intellecta rerum respectu intellectus per quod sunt unum entium sunt unum numero et aeterna, respectu vero entium per quae sunt vera sunt multa, quoniam respectu individuorum imaginatorum numerantur, licet in se unum tantum sint.

Ex his sequitur quod licet quando Sortes intelligit lapidem totus intellectus speculativus sibi continuatur, non tamen totus totaliter. Quoniam licet ille sit unus simpliciter respectu intellectus, est tamen

21 "lapidis": correction of "auri, lapidis".

¹⁹⁰ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 407: "hec enim intellecta sunt unica secundum recipiens, et multa secundum intentionem receptam."

multus et enumeratus respectu nostri et nostrorum phantasmatum. Appropriabitur ergo totus, sed non secundum totalem potestatem nisi in fine. Et augmentatur in nobis et diminuitur per augmentum et diminutionem phantasmatum speculatorum. Tunc autem erit totus et totaliter nobis continuus, cum cuiuslibet universalis aliquod individuum cogitamus et in memorativa reservamus. Haec enim dispositio est adeptio, ut alias dicitur. Quo quidem modo intellectus speculativus sit unus numero et numeretur, amplius quomodo non sit accidens animae, et quomodo post mortem remaneat, his perspicuum est. 5

Cap. 32. *In quo solvitur quaestio nona*

10

Quod omnes tres virtutes, scilicet phantasia, cogitativa et memorativa intellectui deserviant perspicuum est in dictis Averrois commento 7. tertii *De anima*.¹⁹¹ Sed quid sit iste concursus difficile est. Amplius, cum hae non congruant eodem modo, dubium est quae harum magis et primo videtur imaginativa seu phantasia. Quoniam intelligere aut est phantasiari, aut non sine phantasia; et alibi frequenter Aristoteles et || Averroes concursum phantasiae ad intelligere explicant et non aliarum. Ex alio videtur quod memorativa, quoniam magis est spiritualis et intellectui vicinior, ut dicit Averroes in libro *Destructio destructionum* disputatione 3. in solutione decimioctavi dubii,¹⁹² et in libello *De memoria et reminiscentia*,¹⁹³ et in 3. *De anima* commento 6.¹⁹⁴ Postremo videtur quod cogitativa cum sit nobilissima et ideo particularis, secundum Averroem ac cognoscitiva et intellectui cognatio. 15 20

Respondet ad hanc quaestionem Ioannes Iandunus in 3. quaestio 15.¹⁹⁵ quod omnes tres deserviunt intellectui sed principalis est cogitativa, quae principalis est, quoniam immediate per praesentiam phantasmatis, a quo actuatur, creat seu generat in intellectu speciem intelligibilem mediante qua intelligimus. Immediate ergo deserviens intellectui secundum hoc erit cogitativa prout actuata est specie rerum sensibilem. Sed istud frivolum est, quoniam si cogitativa actuata phantasmate 30

¹⁹¹ Averroes 1953, III, t/c. 7, pp. 417–419; for discussion of the inner senses in Averroes, see Di Martino 2008, pp. 41–59.

¹⁹² Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fols. 43^v–46^r.

¹⁹³ Averroes 1949, pp. 52–53.

¹⁹⁴ Averroes 1953, III, t/c. 6, pp. 413–417.

¹⁹⁵ Jandun 1587, III, q. 15, pp. 298–303.

generat speciem in intellectu, tunc intellectus potentiae concurreret ad nostrum intelligere viliori modo, ipsa autem cogitativa digniori et praestabiliori forte, quoniam intellectus ut patiens et cogitativa ut agens. Et per consequens potius intellectus serviret cogitativae quam econtra. Et iam dedimus impossibilia enumerata in hac positione.¹⁹⁶

Ideo aliter oportet dicere quod, ut diximus alias, fundamentum proximum habitudinis et aptitudinis et actualis relationis, qua intellectus continuatur nobis ut principium intelligendi, est cogitativa actu speculans vel componens vel ratiocinans speculabile. Hoc enim ente in nobis statim innascitur quaedam relatio, cuius terminus est intellectus, subiectum sumus nos, fundamentum cogitativa actuata phantasmate aliquo. Quae quidem relatio est actualis unio, qua intellectus continuatur nobis ut eo speculamur. Et intellectus iste sic formatus et perfectus intelligibilibus, dum per ipsum speculamur, dicitur speculativus, ut scis, ut vero actu speculamur dicitur in actu. Ut autem iam eo speculati sumus et possumus speculari quando volumus, dicitur in habitu. Ergo unus et idem secundum rem intellectus sortitur tres rationes respectu nostri.

Et quia quaelibet harum rationum est una relatio rationis ex parte intellectus, realis ex parte nostri, ideo contingit esse tria fundamenta. Ex parte nostri unum, scilicet fundans actualiter intellectum speculativum, idest habitudinem actualem, qua actu intellectus continuatur nunc nobis. Et id est cogitativa actu speculans phantasma aliquod. Et sic cogitativa concurret et deservit ad intellectum in actu. Fundamentum intellectus in habitu, idest habitualis continuationis intellectus in nobis, est phantasma retentum ac firmatum in memorativa, possibile exire in actu quando volumus. Et sic memorativa deservit ut fundamentum intellectus in habitu, idest ut proximum fundamentum habitualis unionis intellectus in nobis. Et quoniam contingit istum intellectum fieri in nobis actu postquam fuit in habitu, et non fit in actu nisi revocetur in actualem cognitionem, et nihil revocat nisi phantasia, propterea quia cognoscit formas vestitas sensibilibus, ideo principium revocandi phantasmatum in cogitationem est phantasia. Est etiam principium acquisitionis illorum phantasmatum. Et sic phantasia concurret, tum ad habitum formandum phantasmatum, tum ad acquirendum. Ergo deservit nostro intelligere magis extensive, quia pluribus modis, memorativa uno modo, et cogitativa uno modo. Sed extensive et

¹⁹⁶ Cf. ch. 4, above.

perfectiori modo cogitativa tanquam proximum fundamentum actualis relationis, qua intellectus est principium intelligendi in nobis.

Ex his sequitur quod omnes deserviunt, licet modo diverso, nec deserviunt ad causandum intelligibilem speciem vel intentionem, sed ad causandum habitudinem vel ad esse fundamentum actualis unionis vel habitualis vel actualis, modo acquisitae vel modo provocatae. Declaratum est enim relationem non effici, sed resultare ex fundamento et termino et subiecto. Habitudo ergo haec vel unio quae principium est intelligendi in nobis est consequens fundamentum, scilicet cogitativam phantasiantem, et terminum scilicet intellectum, et hominem tanquam subiectum. Quod si consideratur actuale phantasma dicitur habitudo actualis, quae actu speculamur. Si habituale erit fundamentum habitualis unionis et intellectui in habitu deservit. Si vero revocative vel acquisitive proculdubio phantasiae est proximum de|serviens. Hunc modum dedit Averroes intelligere in 3. *De anima* commento 7. et 33.¹⁹⁷ Et aperte nos in commento nostro declaravimus.

Tunc ad argumenta opposita dicendum quod Aristoteles et Averroes expresserunt concursum phantasiae ad intelligere nostrum tanquam plus necessarie, quoniam in omni modo concurrat, ut diximus. Memorativa autem et cogitativa non nisi uno modo tantum, licet cogitativa excellentiori modo concurrat. Ad secundum nos diximus in expositione commenti sexti tertii *De anima*,¹⁹⁸ quomodo memorativa uno modo est spiritualior, et quomodo non. Et tu vide ibi.

Ultimum vero argumentum concludit propositum ut scis.

Cap. 33. *In quo solvitur ultima quaestio*

In ultima quaestione duo sunt quae conclusionem faciant: quomodo scilicet haec vera sit ‘intellectus intelligit,’ et quo pacto ipsum seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod quemadmodum haec est falsa ‘intellectus intelligit in omnibus separatis substantiis,’ ita quod hoc nomen concretum ‘intelligens’ dicatur de his, sic et haec falsa erit ‘intellectus intelligit’. Primum autem declaravit Averroes in 12. *Metaphysicorum* commento 39.¹⁹⁹ quoniam inquit sumptum idest concretum

¹⁹⁷ Averroes 1953, III, t/c. 7 and 33, pp. 417–419, and 474–477.

¹⁹⁸ Nifo 1553, t/c. 6, fols. 164^{va}–165^{ra}.

¹⁹⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fol. 322^v.

non dicitur nisi in relatione ad materiam. Verbi gratia, vivens dicitur de forma respectu illam habentis, et ideo solum in compositis proprie sumptum, idest concretum, reperitur. Sed quoniam in eis est distinctio in modo saltem, ideo conceduntur et hoc subdit ibidem. In simplicibus autem dispositio, idest principale, et dispositum, idest concretum illam habens, reducuntur in unum in esse. Et duo in modo pro quanto intellectus sumit illa ex translatione eorum quae sunt hic. Ut quoniam intelligimus istam ‘homo vivit,’ ex hac sumimus hanc ‘Deus vivit’; non quod vita et habens vitam sint diversa, sicut in animali, sed sunt unum in subiecto et duo in modo. Ideo non sunt sicut synonyma, ita vera predicatione non dicimus ‘intellectus intelligit’ sic. 5 10

Quod intellectus et intelligens sint duo, tamen conceditur, quoniam sunt unum in esse et duo in modo. Sed dices non videtur simile in intelligentiis et intellectu nostro. In illis enim intellectum et intellectus sunt unum in esse essentiali, in intellectu nostro non. Et per consequens potest intelligi forma et habens formam. Forma enim erunt intellecta, habens formam compositum ex intellectis et intellectu, qui intellectus dicitur speculativus. Et solutio est quod in omnibus abstractis idem est intelligens et intellectum, licet in quibusdam idem per se ac essentialiter, in quibusdam idem quasi per accidens. Intellecta ergo actu erunt eadem intellectu potentiae in dispositione unionis maioris quam sit materiae et formae et quia ut sic sunt idem. Ideo non potest per se sumi ratio formae et habentis formam. Et ideo haec erit falsa absolute ‘intellectus intelligit.’ Attributione autem et translatione ex vere compositis est vera. 15 20 25

Cap. 34. *In quo declaratur quo pacto intellectus intelligit se, et primo narratur et improbatur positio Alfarabii*

Alfarabius in libro *De intellectu et intellecto*²⁰⁰ opinatur quod intellectus in sui natura est pura potentia, et per consequens non est potens generare suiipsius speciem. Cum vero intellectus fuerit in actu per speciem rei materialis, tunc erit unum entium, et redditur ita potens quod generabit speciem sui, per quam intelligit se intellectione propria ei. 30

Latini autem interpretantur Alfarabium dicentes quod intellectus duobus actibus diversis attingit se et alia. Actus enim quo attingit alia

²⁰⁰ Alfarabi 1929, pp. 117–118.

proculdubio rectus est, actus vero quo se attingit reflexus ac circularis est. Hoc autem eadem specie fieri dicunt qua cognoscit quidditates universales rerum, alio actu per eandem speciem se intuetur. Hunc itaque modum Alpharabium sentire credunt.

Alii praeterea dixerunt intellectum se intelligere quemadmodum existimativa eligit species insensatas ex speciebus sensatis, et cogitativa conceptum substantiae ex conceptibus accidentium.²⁰¹ Tunc dicunt Alpharabium velle intellectum humanum ex speciebus intelligibilibus naturaliter eligere speciem sui et immaterialium, ita quod quam primo intellectus rerum materialium speciebus fuerit actuatus, tam primo redditur potens eligere speciem || sui, quam extrahit ab eius essentia. Omnes ergo congruunt quod intellectus alio actu intelligat se, et alio intelligat alia, licet hi dicant alio actu et alia specie, alii alio actu, sed eadem numero specie.

Videntur autem sustentari in hoc. Quoniam distinctio actuum ex distinctione obiectorum consurgit. Sed intellectus et formae intellectae sunt diversa obiecta. Ergo diversis actibus sunt attingenda. Amplius, illi actus sunt diversi, quorum unus est rectus alter reflexus. Adhuc, illi sunt diversi, quorum unus est permanens altero non ente. Postremo, illi actus diversi sunt, qui fundant contraria indicia. Et his accidit totum hoc, ergo hi sunt diversi.

Averroes obiicit his dicens et sic intellectum habebit intellectum, idest abstractum essentialiter habebit abstractius, ut intulit commento 8. tertii *De anima*.²⁰² Et consequentia tenet, nam si intellectus intelligitur per propriam speciem vel proprium actum, cum actus vel species abstrahantur ab eis quorum sunt, erunt abstractiones eis. Ergo si intellectus intelligitur per propriam speciem vel proprium actum, species illa vel ille actus erit abstractior intellectu, quod est derisibile. Adhuc, tunc idem esset forma sui per se, quoniam omne intelligibile per se est forma intelligentis, modo verius faciens unum cum intellectu quam forma physica cum materia physica, ut Averroes dicit. Sed per se intellectus est intelligibile quidpiam proprio actu distincto et per se ergo forma sui.

Et etiam haec solutio est diminuta, cum non declaravit quo genere problematis intellectus intelligat se intelligendo alia.

31 "se": correction of "te".

²⁰¹ For discussion, see Spruit 1994, chs. III, § 4.3–4, and IV, § 1.4.

²⁰² Averroes 1953, lib. III, t/c. 8, pp. 419–420.

Cap. 35. *In quo declaratur secundum Averroem
quomodo intellectus intelligit se intelligendo alia*

Cum de quolibet vere scibile quatuor quaeri contingant: si sit, quidque sit, quale ve, et propter quid talis sit, ut Aristoteles docet in *Posterioribus*.²⁰³ Et intellectus sit unum vere scibilium proculdubio et de eo quaerendum erit an sit, quod terminabimus, quoniam est unum entium. Ac etiam quod sit ad quod respondebimus, quoniam omnia fieri receptione. Praeterea qualis sit, cui dicemus, quoniam abstractus a materia et organo. Denique propter quid abstractus et quoniam formas materiales omnes recipit afferemus.

Adhuc, post haec accipiendum quod potentiarum quaedam sunt ita debiles quod diversis cognitionibus attingunt medium seu rationem cognoscendi et conclusionem seu cognitum. Et dico diversis tum re tum temporibus diversis, qualis est virtus cogitativa. Haec enim alia cognitione ac tempore alio cognoscit subiectum alia *⟨cognitione⟩* ac alio tempore predicatum. Et inde fit, ut propositiones ex eis componat vel dividat. Praeterea alio intuitu intuetur medium ac alio conclusionem. Et ideo fuit necessarium ratiocinari ex noto ad ignotum.

Quaedam vero sunt ita fortes ac sublimes quod uno intuitu numero subiectum ac predicatum medium ac conclusionem conspiciunt et eodem instanti naturae, cuiusmodi est intellectus primi entis. Ille enim non alio actu medium conclusionis et conclusionem ipsam inspicit. Nec predicatum alia cognitione ab illa subiecti, et hac profecto de re intellectus primus nec componit nec dividit nec ratiocinatur secundum Peripateticos; cum ibi non sit hoc prius id posterius notum, sicut fit tum in propositionibus tum in syllogismo.

Amplius, et post haec dicendum quod quaedam sunt entia quae per essentiam ac eorum naturas sunt abstracta. Et haec sunt intellectus, quales sunt substantiae moventes stellas, et intellectus noster.

Quaedam vero sunt, quae in suis naturis sunt concreta in materia ac individua, et haec sunt abstracta per accidens, propterea quia mens removet ab eis materias et illarum characteres. Et huiusmodi sunt intellectus per accidens, et ideo intelliguntur tantum et non intelligunt, ut docet Averroes in 3. commento 16.²⁰⁴

31 "haec": correction of "hic sed".

²⁰³ Aristoteles, *Analytica posteriora*, II.1, 89b23–24.

²⁰⁴ Averroes 1953, III, t/c. 16, pp. 435–436.

Postremo oportet accipere quod quaedam intelligunt quia perficiuntur ab intelligibilibus tamen. Et hoc pacto intellectus noster intelligit. Quaedam intelligunt quia causant ac perficiunt intelligibilia. Et hoc modo Deus intelligit omnia, eo quia causa est omnium, et quasi omnia ipse est. Quaedam autem intelligunt utroque modo, ut mediae intelligentiae intelligunt inferiora ut causae sunt, superiora ut causata et perfecta, ut diximus saepe. 5

His itaque acceptis dicimus quod cum intellectus fuerit respectu tui vel mei actuatus intelligibilibus, tunc ipse intelligit se, prout ipse nihil aliud est nisi formae rerum in quantum comprehendit eas procul ac solutas a materiis. Quasi igitur se intelligit modo accidentali, ut dicens Alexander, idest secundum quod accidit intellectus quod fuerint ipsae in eius essentia.²⁰⁵ 10

Intellectus ergo | propter tria intelligit se per accidens. Tum primo, quia non per eius essentiam cum hoc solum sit in intellectu superiori. Tum secundo, quoniam intelligit se per universales formas, quae etsi non sint accidentes intellectui, sunt tamen extrinsecae, et non essentia intellectus per se, sed per accidens. Tum tertio, quia intelligit se per illa quorum naturae sunt non intellectus, sed fiunt intellectus per accidens, ut dictum est. 15 20

Sed quoniam intellectus est potentia sublimior cogitativa, inferior intellectu primo, ideo supra cogitativam retinet quod uno ac eodem actu quo intelligit rationem terminandi problema intelligit se. Verbi gratia, eo actu quo intelligit unum entium, intelligit se esse. Et eo actu quo intuetur suam diffinitionem intuetur se. Eodem actu quo intuetur medium in problemate qualis est, intuetur se, et sic in problemate propter quid. Et ideo non oportet ut intellectus intelligendo vel habendo se respectu alicuius problematis componat vel dividat vel ratiocinetur, sicut nec prima mens. Sed compositionem facit cogitativa vel ratiocinatur ut continuatur nobis sub forma illorum problematum et hoc modo patet quomodo intellectus intelligit se. 25 30

Ex his patet differentia inter modum quo intellectus se intelligat et primus se. Intellectus enim primus intelligit se per se tribus modis. Primo, quoniam se per essentiam propriam. Secundo quoniam non per alia extra essentiam eius cum ipse sit omnia et totum et universum. Tertio quoniam intelligit se per id quod in sui natura est intellectus. Ergo ipse se ipsum intelligit per se omnibus modis per se. Intelligentiae 35

²⁰⁵ Alexander 1514, cap. 28, fol. XV^v.

autem mediae respectu inferiorum se intelligunt ut primus intellectus, scilicet per essentiam, et non per alia. Et per id quod in sui natura est intellectus respectu superiorum intelligunt se quasi per accidens, quoniam per essentiam superioris, quae non est substantia intelligentiae vel essentia eius, licet in se sit intellectum ac intellectus.

5

His patet solutio ad obiecta aliorum, quoniam tametsi obiecta sint diversa transeunt in rationem unius intellecti propter perfectionem cognoscentis. Ad secundum ibi non est actus et actus, intellectus enim perficitur ab intelligibilibus, et quia accidit illis esse intellectus, immo intelligit se per accidens, intelligendo intellectus illos separatos per accidens a mente. Res enim intellectae sunt intellectus saltem per accidens. Et ideo intellectus unica perfectione perficitur ab illis et a se, prout est quid unum illorum. Quia enim intellectum auri est separatum, percipit se separatum; quia unum numero se esse unum numero; quia tale vel huiusmodi, talem vel huiusmodi se percipit. Quoniam intellectum auri est intellectus separatus, prout mens removet ipsum a materiis. Propter quod patet quod illi actus sunt semper, et non unus nunc alter cras. Item indicia diversa sunt ratione diversi modi apprehendendi, non propter diversos actus, ut patet. Quoniam Deus uno actu indicat se et ideas, diversis tamen indiis.

10

15

20

*Cap. 36. In quo tractamus de intellectu practico,
cuius principium est voluntas, et ideo primo de voluntate*

Quia intendimus loqui de intellectu practico secundum Averroem et voluntas facit ad illius declarationem, ideo primo de voluntate dicendum, scilicet quid sit, cuius sit, et quomodo distinguitur ab intellectu. Dicendum itaque primo quod in nobis tres experimur actus. Quorum unus est potentiae vegetativae, ut nutriri, augeri et generare. Alius est potentiae sensitivae tantum, ut tangere et alii actus sensuum. Alius est ratiocinari, et hoc quoque est universaliter et particulariter, particulariter respectu cogitativae, universaliter propter continuationem universalium per intellectum unitum ac ad nos conversum.

25

30

Et quia ut dicit Averroes 12. *Metaphysicorum*²⁰⁶ appetitus sequitur comprehensionem, sicut umbra corpus, ideo erit triplex in nobis appetitus. Unus qui est sequens formam, ut vegetativa, qualis est in

²⁰⁶ See Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7; cf. Averroes 1562–1574: VIII, t/c. 39, fol. 322^r.

plantis ad suum nutrimentum, ut Averroes dicit in primo *Physicorum* commento 81.²⁰⁷ Alius sensitivus qui consequitur virtutem sensitivam respectu actuum sensus et hic est communis hominibus et brutis. Tertius rationalis qui consequitur rationem et est appetitus proprius homini, et dicitur voluntas.

5

Et quoniam ratiocinamur universaliter et particulariter, ideo est voluntas et universalis et particularis. Voluntas namque universalis est intellectus. Intellectus enim dicitur prout perficitur ac formatur intentionaliter ab intellectis individuorum, et prout per ipsum intelligimus dicitur intellectus noster. Voluntas autem inquantum || ad actum consequitur fuga vel prosequela, et voluntas nostra prout principium est universale prosecutionis vel fuge. Voluntas autem particularis est virtus cogitativa. Virtus enim cogitativa dicitur intellectus particularis, et aliqua ratio secundum Averroem, ut diximus. Cogitativa ergo ut movetur a formis individualibus et ratiocinatur circa illas dicitur ratio particularis ac intellectus aliquis. Ut vero per actum eius accidit nobis fuga vel prosequela, electio vel amor, dicitur voluntas particularis. Voluntas ergo quid sit, et quot modis sit patet.

10

15

Cap. 37. *In quo solvuntur quaestiones circa hoc*

Ambigunt an voluntas nostra sit unius rationis cum voluntate motoris. Secundo an intellectus in se possit aliquid velle contingenter. Tertio quonam pacto voluntate abstracta nos volumus. Quarto quonam pacto voluntas particularis se habeat ad voluntatem universalem.

20

Ad primam dicendum quod quamdiu intellectus ita reciditur, indicat aliquid cuius oppositum non potest intelligere ac ei assentire, voluntas est necessaria et inde tollitur contingentia voluntatis. Contingentia enim voluntatis provenit ex indicio intellectus ad opposita, et quia voluntas intellectus motoris subordinatur intellectui, quae cognoscit tantum unum et oppositum, non immo illa ordinatur ad unum tantum. Voluntas autem hominis, quoniam indicat per intellectum opposita, immo et ipsa potest et opposita persequi vel fugere. Ergo voluntas motoris est alterius rationis a voluntate nostro. Ex his sequitur quod cum intellectus in se consideratur, ut infimus est abstractorum, sit una forma omnino liberata a materia ac tantum intelligens unum

25

30

²⁰⁷ Averroes 1562–1574: IV, lib. I, t/c. 81, fol. 46^{r-v}.

intelligibile, scilicet genus substantiarum separatarum. Immo tantum uno modo vult, et inde tollitur contingentia voluntatis, eo quia tollitur indicium intellectus ad opposita.

Et hoc modo voluntas intellectus est eiusdem rationis cum voluntate motoris separati, et sic iam manifesta est solutio secundae quaestionis. Tunc per hanc solutionem patet ad tertiam, quod licet intellectus in se velit simpliciter necessaria. Nec possit appetere oppositum eius quod intelligit in se, quia tamen convertitur ad nos contingenter iudicia opposita capientes propter cogitativam, quae ratio est particularis. Immo principium est exequendi vel fugae contingenter. Erit ergo iste ordo quod intellecta nobis continuantur per imaginatas formas, voluntas autem per intellecta. Ergo eodem medio voluntas et intellectus continuantur nobis, licet ordine quodam.

Et per hanc ad quartam, sicut enim cogitativa est quaedam ratio particularis, intellectus vero ratio universalis, ex quibus constituitur unum intelligens. Ita voluntas cogitativae est appetitus particularis, voluntas autem intellectus universalis ex quibus fit unum principium electionis et fuge, odii, amoris et aliorum actuum. Haec de voluntate dicta sint nunc.

Cap. 38. *In quo tractatur de intellectu practico*

Facile ex his manifestum est quod sit practicus intellectus. Omnia enim entia speculabilia ut speculabilia constituunt intellectum speculativum, ut diximus. Operabilia autem ut operabilia constituunt practicum. Et quae operabilia, ut operabilia, non sunt nisi singularia; et intellectus particularis, scilicet cogitativa sola, cognoscit singularia ut singularia. Ergo intellectus practicus nihil aliud est nisi constitutum ex cogitativa et operabilibus cognitis, ut cadunt sub opere nostrae voluntatis. Et hoc Themistius sentire videtur in 3. *De anima* capite 59.²⁰⁸ ubi intellectum practicum ponit praeesse agendis rebus et administrandis, quae non sunt nisi particularia. Et ibidem cap. 61.²⁰⁹ ait quod intellectus practicus est finis speculationis, sed initium operationis. Nihil autem est initium operationis nisi virtus ac facultas materialis. Et hoc sentire videtur Aristoteles cum inquit “et omnino in actione,”²¹⁰ idest intellectus practicus,

²⁰⁸ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 59, p. 183.

²⁰⁹ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 61, p. 183.

²¹⁰ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431b10.

et quod sine actione, idest intellectus speculativus, secundum expositionem Averrois commento 34.²¹¹ non simpliciter differunt, sed in eo quod simpliciter, idest universale, differt a quodam, idest particulari. Modo intellectus est quod universale, cogitativa intellectus est particularis. Ergo nihil voluit dicere nisi cogitativa esse intellectum practicum, et Averroes 3. *De anima* commento 20.²¹² in calce dicens “intellectus quidem speculativus differt ab operativo per diversitatem praeparationis existentis in hoc intellectu,” et loquitur de cogitativa. 5

Sed dices medicina est scientia practica, ergo subiecta eius sunt operabilia, et tamen illa sunt univerialia, quae non possunt esse in cogitativa. Similiter moralia sunt universalis, quae non possunt fundari in cogitativa. Dicendum quod subiecta medicinae et moralis possunt dupliciter considerari. Ut speculabilia sunt, et sic est scientia; alio modo ut operabilia, et sic sunt singularia et relictas ad opus nostrum. | Primo modo principium eorum est intellectus speculativus, secundo modo intellectus practicus scilicet cogitativa. 52^r 15

Volui autem haec pauca colligere de intellectu practico, quoniam ex intellectu speculativo multa potest scire de eo, et quoniam non est intentio mea principalis de ipso, quoniam in commento nostro *De anima* diximus multa.²¹³ Ex his patet quid intellectus speculativus sit, quid voluntas, quid intellectus corruptibilis qui dicitur cogitativa apud Averroem, de qua multa diximus, et quid intellectus practicus. 20

Cap. 39. *In quo solvuntur argumenta aliarum positionum*

His itaque perfecte sic expositis facile solvere possumus aliorum argumenta, quae tacta sunt. 25

Ad primum capituli sexti²¹⁴ dicendum, quod habitus non est aliquid intellectus, sed ex parte phantasmatum, quae cum habituata sunt revocare nobis faciunt actualem continuationem intellectus quando volumus. Et ideo dicitur intellectus in habitu, et hoc iam multoties diximus. Quod autem habitus nihil sit intellectus patet. Quoniam summe inclinatum ac summe contrarium alicui operi nunc habituatur. Nullus enim habituaret materiam in receptione formarum, cum formae sint 30

²¹¹ Averroes 1953, III, t/c. 34, pp. 477–478.

²¹² Averroes 1953, III, t/c. 20, p. 454.

²¹³ Nifo 1553, lib. III, t/c. 36, fols. 195^r–205^v.

²¹⁴ See ch. 6, above.

perfectiones materiae. Modo intellectus est materia intelligibilium, et summe inclinatus ad ea, tanquam ad eius perfectionem facientia. Nec summe contrarium, si enim decies milies proieceris lapidem sursum, non habituabitur in motum sursum lapis, ut Aristoteles dicit.²¹⁵ Et sic intellectus, ut intellectus, non potest habituari. Erit ergo habitus ex parte trium virtutum manifeste, et hoc idem Averroes dicit in 3. commento 20.²¹⁶ in fine. Et ego declaravi in commento nostro.

5

Ad secundam dicendum, quod argumentum supponit falsum, intellectum scilicet procedere ex ignorantia in scientiam processus enim est a parte nostri qui intramus intellectum. Scire enim nihil aliud est nisi intellectum accipere. Accipimus autem intellectum per hoc quod phantasma aliquod speculamur, ut saepe diximus.

10

Ad tertiam dicendum, quod si maior intelligitur quod cognitio fiat per simile, idest per similitudinem causatam ab obiecto, quo intellectus tendit in obiectum, est mendacium. Quoniam tunc intellectio esset per medium, et non vere unitur intelligibili, sed intelligendum per simile in gradu. Quoniam intelligibilia nunquam intelligunt nisi fiant intellectus, ut dictum est in ultima quaestione huius.

15

Ad quartam iam declaravimus necessitatem intellectus agentis, et diximus quod non est in creando intellectiones vel species intelligibiles diversas a rebus intellectis, sed est sicut lumen intellectus potentiae, mediante quo perficitur ab intelligibilibus, sicut perspicuum a coloribus. Et tu vide loco eius.

20

Ad quintam dicendum, quod singulare et universale possunt accipi dupliciter. Uno modo ut habent rationem diversorum intellectuum, scilicet prout apprehenduntur diversis et praecisis cognitionibus. Et hoc pacto singulare sensu, et universale intellectu apprehenditur, ut docet Aristoteles et Averroes in 3. in commento 9.²¹⁷ Alio modo ut reducuntur in formam unius intellecti, scilicet prout cognoscitur sub alietate vel convenientia; isto enim modo habent formam et rationem unius intellecti numero. Est enim totum id unum intellectum numero aliud ab auro, et sic intellectus cognoscit haec intellectione aeterna. Nec oportet quod omne ponens differentiam aliquorum cognoscat illa diversis et perfectis cognitionibus. Metaphysica enim ponit differentiam inter ens et hominem vel convenientiam, et tamen nihil cognoscit

25

30

35

²¹⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1, 1103a21–23.

²¹⁶ See note 212.

²¹⁷ Aristoteles, *De anima*, III.4, 429b10–14; Averroes 1953, III, t/c. 9, pp. 421–423.

nisi ens distincta cognitione. Homo autem cognoscitur a physico, sed sufficit quod distincta cognitione homo cognoscat ab habitu sibi proximo ac subordinato. Sic intellectus mediante sensu cognoscit distincta cognitione singulare. Autem ut transit in rationem unius intellecti numero, cognoscitur ab intellectu; ut mediante sensu fuit conceptum singulare per se. 5

Ad sextam immo dico quod si daretur species, intellectus non perficeretur ab intelligibili. Et quia non datur, ideo perficitur per se ac immediate intelligibili, quemadmodum forma perficit materiam. Perficit dico sine medio quod sit formae similitudo, sed ipsa immediate attingit essentiam materiae receptione physica et corporali. Ita intellecta immediate attingunt essentiam intellectus per se ac immediate intentionaliter et universaliter, ut dictum est. Est enim intellectus potentia materia intelligibilium, sicut materia prima materia sensilium, non differens nisi penes particularem modum recipiendi et universallem, ut dicit Averroes. 10 15

Ad septimam, iam diximus saepe saepius de modo quo intellectus continuatur nobis. Intellectus enim secundum sui naturam forma nobis nata continuari secundum positionem ac postremam perfectionem. Et huius nulla alia est causa, nisi quia intellectus, et nos homines sumus homines. Sed quod nunc tibi continuatur est per novum individuum, quod licet sit particulare, immo secundum partem reddit intellectum sibi continuum. Nec est inconveniens, quoniam illa contractio fit per minus commune, ut diximus. 20

Cap. 40. *In quo solvuntur argumenta ex verbis Averrois accepta* 25

His itaque solutis argumenta ex verbis philosophorum solvantur.²¹⁸ Et primo debes scire quod species apud Peripateticos non est specificatum ac similitudo rei et qualitas illius, sed est forma intellecta seu concepta perficiens intellectum intentionaliter. Et ideo ubi Aristoteles in translatione nostra habet speciem, Averroes in translatione eius habet formam. Erit ergo sensus quod intellectus est impassibilis corruptiva receptione, tamen est susceptivus formae intentionaliter et universaliter et non inhaerenter tanquam sibi accidens, ut male exponunt Latini; et potentia huiusmodi scilicet perfectiva ac universalis existens 30

²¹⁸ See ch. 7, above.

materia, ut diximus. Alia auctoritas est in oppositum, locus enim non est subiectum cui inhaeret locatum, ut Simplicius tangit,²¹⁹ sed est continens locatum. Et quia intellectus non recipit formas intelligibiles inhaerenter tanquam accidentia ei, sed intentionaliter et universaliter tanquam perfectiones et intentiones. Ideo continet illas, et hoc pacto est tanquam locus. Est enim locus ultimum continens immobile primum, modo intellectus est ultimum continens formas intentionaliter et universaliter ac perfecte immobile, quoniam unio intellecti cum intellectu est maxima cum sit indissolubilis.

Est enim unio universalis quae abstrahit a tempore et loco et cetera. Primum quoniam adaequate intellectus perficitur ab omnibus intelligibilibus. Quot enim sunt possibilia intelligi tot continet. Et quot continet tot possunt intelligi. Et ideo bene dicentes sunt animam esse locum formarum. Ubi Simplicius sic loquitur.²²⁰ “Commendat locum formarum animam enunciantes ac simul quidem manifestans quod non de participato ab anima intellectu erat ipsi sermo, ille namque non anima, sed praestantior substantia simul vero quod formas non accidentia vocat, horum enim sensitiva susceptibilis”. Haec Simplicius ad verbum. Ecce quam aperte Simplicius vult intellectum accidentia non recipere, cum accidentium receptivum sit sensitiva pars. Intellectus autem bene locus est formarum quae non sunt accidentia ei. Et per idem patet in tertio: verbo species enim Aristoteles formas accepit, ut Simplicius et omnes commentantur.

Ad primam auctoritatem Averrois solutio patet. Nos enim bene ponimus intellectum recipere ac pati, sed non realiter et inhaerenter, tanquam receptum esset ei accidens, sed intentionaliter et universaliter, ut saepe diximus. Quasi modo intelligentia inferior recipit et perficitur a superiori, ut dicit Averroes.

Ad secundam dicendum quod subiectum aliquorum esse potest duobus modis. Scilicet inhaesionis, et sic substantia est subiectum accidentium, ut Simplicius tangit de mente Platonis in *Gorgia* et in *Theeteto*.²²¹ Alio modo subiectum intentionum ac potius informationum; et hoc est intellectus respectu intelligibilium formarum, et hoc modo intelligit Averroes.

²¹⁹ See below.

²²⁰ Simplicius 1564, III, t/c. 6, fol. 60^{ra} (with slight variants).

²²¹ Simplicius 1564, III, t/c. 10, fol. 61^{rab}.

Ad tertiam phantasma potest comparari ad intellectum dupliciter. Uno modo respectu intelligere, alio modo ut acquiritur nobis. Respectu intelligere phantasma est subiectum, idest fundamentum intellectui, quod intelligitur ab intellectu, quoniam intellectus ipsius est forma universalis cuius esse in phantasmate imaginato. Et sic non habet rationem materiae nec formae nec agentis, sed potius fundamenti et conservantis esse universale. Alio modo comparatur ut nobis acquiritur, et sic phantasma est fundamentum habitudinis et relationis, qua intellectus efficitur nobis forma et principium intelligendi. Et cum fundamentum sit causa relationis per modum cuiusdam resultationis et non proprie efficiens. Ideo potentia phantasmatis est quasi potentia motoris, ut sit motor. Et sic intelligit Averroes contra Avempacem.²²²

Ad quartam dicendum quod factum est intellectus speculativus qui est congregatum ex intellectis et intellectu. Hoc enim compositum est aeternum, nec repugnat aeterno esse factum et habere causam. Appellatur tamen novum respectu nostri, ac ut destruat opinionem Themistii qui intellectum speculativum ponit substantiam aeternam intellectus agentis, ut diximus.

Ad quintam, intellectus fit omnia modo similitudinis. Non quod recipiat intellecta mediante similitudine, sed hoc pacto fit omnia, quoniam non intelligit nisi res fiant intellectus propter separationem a mente et sic recipit eas.

Ad sextam, dupliciter comparatur sensibile sensui in ratione motoris effective. Scilicet prout causa est agens cuiusdam effectus, qui species et similitudo eius dicitur. Alio modo in ratione formae intentionaliter perficientis ipsum sensum. Huiusmodi ergo comparationes inter sensum et intellectum sunt intelligendae non de sensibili primo modo, sed in secundo modo, scilicet prout sensibile perficit sensum intentionaliter et immaterialiter, non ut agit effectum qui similitudo dicitur. Fuit autem necessaria illa similitudo intermedia in sensu et sensibili propter imperfectionem sensus qua non potest perfici a sensibili nisi mediante medio. Intellectus autem cum sit natura superior ac sublimior, ideo potuit perfici ab intellectis absque medio.

Ad septimam, intellectus speculativus potest dupliciter considerari. Uno modo in se et sic semper est extractus nec repugnat aeterno fuisse extractum extractione aeterna. Alio modo respectu tui vel mei, et sic continue extrahitur. Intellectus enim agens est principium quo in nobis

²²² Averroes 1953, III, t/c. 5, pp. 405–406.

fit ista nova extractio; intellectus potentiae principium quo fit in nobis nova receptio intellectorum, licet in se nec hoc nec id fiat.

Ad octavam, maior est falsa, scientia enim et res scitae non differunt. Et quia res scitae sunt diversae ab intellectu, non quod sint accidentia intellectui, sed intentiones spirituales perficientes ipsum. Ideo possunt dici aliae ab anima e contrario intellectui agenti, qui nihil intelligit extra se. 5

Ad nonam dico quod moveri est duobus modis. Uno modo perfici ac intentionaliter recipere, et sic intellectus movetur ac perficitur ab intentionibus imaginatis motu et perfectione aeterna. Alio modo respectu nostri et sic intellectum moveri non est aliud nisi nobis continuari per praesentiam phantasmatum, ut diximus. 10

Ad decimam dicendum quod operatio intellectus est in genere passionis universalis et intentionalis, et non particularis et individuae. Et ideo non recipit novum, etsi denominatur noviter recipere ex parti nostri, ut dictum est. 15

Ad ultimum iam patet solutio. Voluntas enim non habet ortum ac introitum in faciendo acquirere accidentia intellectui, sed habitudines intellectorum, ut saepe diximus.

Haec sunt quae mihi videntur esse dicenda in positione Averrois, stantibus enim principiis eius non potest aliter dici, ut patet consideranti ea quae nos tetigimus. 20

Cap. 41. *In quo veritas narratur omnium dictorum*

Quae sunt principia in toto libro *De intellectu*, haec sunt. Intellectus est virtus passiva; secundum vero: intellectus est virtus separata a corpore secundum primam perfectionem. Haec enim, ut Averroes testatur, sunt principia, quoniam his verificatis sequuntur omnia quae dicta sunt de intellectu. Si enim intellectus est virtus passiva, tunc sequitur intelligere esse virtutis passivae opus, et per consequens esse in genere passionis. Et tunc sequitur esse alterum genus intellectus scilicet qui dicitur intellectus agens qui sit omnia facere, sicut intellectus potentiae est omnia fieri. 25 30

Si praeterea intellectus est virtus separata secundum primam perfectionem, tunc sequitur ipsum esse intellectum in actu. Et quando est intellectum in actu, tunc est virtus separata per essentiam. Et cum in 35

4 “accidentia”: correction of “accidens”.

separatis per essentiam non possit esse nisi unum individuum in tota specie quod simul est individuum et quidditas, et individuum est unum numero cuius quidditas est eius essentia, tunc intellectum esse unum numero, ac non alium in me et in te sequitur, sed unum omnibus proculdubio.

5

Et quando intellectus fuerit essentialiter separatus, ac purus et unus, tunc sequitur quod ipse non substernitur accidentibus realibus et quod intelligere est pati perfective ac intentionaliter subiici formis intellectis, prout mens aufert eas a materia. Et sequitur quod species intelligibiles quas Ioannes et alii ad Averrois mentem dederunt accidentia animae, sint fictiones. Et sequitur intellectum speculativum esse quidpiam compositum ex intellectis et intellectu potentiae compositione intentionali, ac tanta unione ut numquam separetur. Et tunc sequitur intellectum speculativum esse aeternum ac formas uniri nobis per praesentiam intentionum imaginatarum, sicut dictum est. Et ipsum unum numero idem cum sua quidditate, licet sit multum, sicut universale communicabile per diversa individua. Et sequuntur tot ex illis duobus principiis, quot dicta sunt de intellectu ac possibilia dici.

10

15

Et ideo videmus Themistium, Avicennam et alios qui ponunt intellectum separatum et unum, dicere ipsum nullum accidentium recipere. Sed Simplicius dicit accidentia recipi in sensitiva parte,²²³ Themistius in intellectu communi, Avicenna in rationali anima ponit species quibus acquiritur aptitudo qua continuatur nobis intellectus separatus, quo intelligimus.

20

Et quia illa duo sunt principia omnium eorum quae dicuntur de intellectu, iussit Averroes fieri magnam considerationem in eis, ut Plato dicit et Aristoteles. Et propterea nos contradiximus illis. Et declaravimus intellectivam animam esse virtutem in corpore ac formam attingentem nudam essentiam materiae. Et diximus ipsam numerari secundum corpora ac novam ex Dei luce esse in materia procreatam. Diximus praeterea intellectum esse facultatem essentiae animae. Et ideo nec organicus, nec mistus est, nec virtus in corpore. Ipsum tamen numerari per essentiarum animarum numerum asseveravimus et alia multa in quibus errasse Averroes putavimus.

25

30

Et quia nos concedimus totum oppositum illorum principiorum, ideo—ut expositores dicunt—concedimus totum oppositum conclusionum. Conclusiones enim sequuntur ex principiis, et ideo dicimus

35

²²³ See note 220 to ch. 40.

aliud esse intellectum, aliud quo intellectum intelligitur. Intellectum enim est quidditas, quam mens removet a materia ac a conditionibus materiae. Quo intelligimus est species intelligibilis, quae est accidens realiter inhaerens animae mediate, qua anima transit in intelligibile et fit id.²²⁴

5

Et tunc habemus dicere intellectum speculativum esse congregatum ex speciebus intelligibilibus et intellectu potentiae. Et quoniam intellectus potentiae est numeratus, ideo et intellectus speculativus erit numeratus. Et quia intellectus potentiae est novus, et intellectus speculativus est novus.

10

Et tunc habemus dicere intelligibile comparari intellectui duobus modis, scilicet in ratione agentis et in ratione formae. Agentis quidem prout creat vel extrahit species intelligibiles de potentia in actu et ponit illas in intellectu potentiae, ut declarabitur. Formae autem, quoniam mediante specie perficit intentionaliter intellectum, quemadmodum forma mediante dispositione qualitativa et quantitativa perficit materiam. Et huius ratio erit, quoniam secundum nos intellectus non est per essentiam separatus, sed virtus est in essentia animae quae est in corpore.

15

Et tunc sequitur intellectum practicum esse aggregatum ex intellectu potentiae et intelligibilibus practicis et unam facultatem esse utriusque, licet modo ut est sub uno modo, (et) ut est sub alio, accipiat diversas rationes, ut scis.

20

Et quando ita fuerit sequitur totum oppositum eorum quae Averroes dixit, et quoniam nos contradiximus principiis oportet contradicere conclusionibus quoniam una est contradictio principiorum et conclusionum, quando conclusiones sequuntur ex principiis. Et mirum est quomodo Ioannes landunus, vir famosus in doctrina Averroica, sic cespitaverit, cum Averroes enim principia concessit, sed in conclusionibus deviavit, quae sequuntur omnino ex illis principiis. Et sic ipse reperitur medius semper inter Latinos et Arabes, sic profecto nec est Arabs nec Latinus. Et causam huius totius diximus in hoc libro.

25

30

²²⁴ For a similar position, see Achillini 1545, f. 13^{vb}: "Sed quia in hoc quaesito Commentator ad suum falsum fundamentum de unitate intellectus consequenter loquitur—posito enim intellectu uno non multiplicato—ponit accidentia non inhaerere illi. Nos autem oppositum illius fundamenti tenemus. Ideo non oportet nos concordare in conclusione sequente ex illo."

Cap. 42. *In quo enumerantur
quaestiones in hac positione et solvitur prima
quaestio secundum positionem Ioannis*

Sed his accidunt duae quaestiones difficiles, quarum prima est an intellectio quae actus est intellectus potentiae, et species intelligendi, quae ratio est intelligendi, sint res diversae, an vero una res in subiecto, sed diverse modo. Secunda vero quaestio est quonam pacto phantasma concurrit ad ipsam speciem ac intelligendi actum, scilicet si ut causa, an ut dispositio. Et si ut causa, utrum in genere agentis, an alio modo. Hae enim sunt quaestiones quae praecipue nobis accidunt.

Primam quidem quaestionem Ioannes in *Quaestionibus* tertii quaestio | 14.²²⁵ conatus est solvere. Opinatur namque intellectionem non tamen diversam esse modo et ratione a specie intelligibili, sed re adeo quod opinatur in eis distinctionem realem. Et inducunt eum ad hoc plurimae rationes, quarum prima est quae sunt in diversis generibus differunt secundum rem. Intellectio et species sunt huiusmodi, quoniam species qualitatis est species, intellectio autem in capitulo est passionis. Ergo et cetera.

Amplius, cessante intellectus actu proculdubio remanet species. Ergo erunt diversae res.

Rursum, species causat intellectus actum, et omnis causa differt re a causato. Ergo ut prius.

Adhuc, si non tunc phantasma esset immediatum principium activum intellectionis.

Item, actus primus secundum rem differt ab actu secundo; et species actus est primus, intelligere actus secundus.

Praeterea, species est una contrariorum et intelligendi actus multiplicantur.

His et alijs Ioannes et multi aliorum opinati sunt actum intelligendi qui intellectio dicitur esse secundum rem diversam ab intellectu et a specie intelligibili, ut dicendum est.

²²⁵ Jandun 1587, III, q. 14, pp. 294–298: “An species intelligibilis realiter distinguatur ab ipsa intellectione, seu existere.”

Cap. 43. *In quo enumerantur
argumenta contra Ioannem et ponitur positio nova*

Et cum hoc considerabit, inveniet argumenta adversus Ioannem forte
—etsi non demonstrativa—probabiliora argumentis Ioannis et ideo
primo arguemus. Si esset ut dicit, tunc intellectus esset in actu ante- 5
quam intelligeret. Consequentiam reputant omnes Peripatetici extra-
neam, et probamus eam. Quoniam ex intellectu et specie fit verius
unum secundum Ioannem quam ex materia et forma, et quod verius
est unum verius est ens. Ergo intellectus et species sunt verius ens. Sed 10
quod vere est, actus est. Ergo intellectus per speciem informatus est
actus vel in actu, et intelligere est post speciem, saltem natura ut Ioan-
nes voluit. Et est manifestum per se. Ergo intellectus erit in actu ante-
quam intelligat.

Amplius, si species distinguitur secundum rem ab intellectu et prae-
cedit actum intelligendi, tunc in intellectu duo erunt recepta, ordine 15
quodam, scilicet species intelligibilis et actus intelligendi. Et sic vel
erunt ambo qualitates, vel species erit qualitas et actus intelligendi
passio. Et non potest dici quod actus intelligendi est passio quoniam
verius perficit intellectum quam species, cum species praesupponatur
ab intelligendi actu tanquam dispositio. Erunt ergo ambo qualitates, 20
ut omnes concedunt. Tunc vel eiusdem speciei vel diversarum. Et non
possunt poni in diversis speciebus qualitatis; ergo in eadem specie. Et
tunc arguo quod intellectus non esset denudatus a specie recepta tan-
quam a medio recipiendi. Quod est contra Averroem in multis locis.

Adhuc, difficile esset dare illius speciei necessitatem, cum non sit 25
necessaria tanquam dispositio, nec tanquam medium inter puram
ignorantiam et scientiam, nec ut causa actus intelligendi. Omnia enim
argumenta, quae alteram harum partium probant, sunt debilia et non
excedunt naturam sermonis dialectici. Facilius ergo dicendum puto
intellectionem esse speciem secundum rem, sed differre solum in 30
modo et ratione. Potest enim effectus comparari ad intellectum poten-
tiae, et ad formam intellectus abstractam a materia quae vocatur obiec-
tum intelligibile. Si enim intellectui comparetur, sic passionis et intel-
lectionis nomen sibi vendicat. Si autem obiectum respiciat intelligibile
cuius est similitudo, sic rationem speciei retinet. Erit ergo una res ab- 35
solute, licet modi intelligendi illam sint diversi.

Et tunc ad primum argumentum Ioannis patet qualiter intelleccio
non est sola passio secundum nos, nec secundum eum, sed est qualitas
spiritualis, ut dixi.

Ad secundam patet solutio licet enim illa res quae est intellectio maneat, non tamen sub illa ratione. Sicut cum remaneat albedo quae fuit fundamentum similitudinis, eadem res remanet quae fuit similitudo, non tamen remanet sub ea ratione. Et sic cessante intellectione non cessat species, quoniam non cessat intellectio nisi secundum rationem, non simpliciter. || 5

Ad tertiam constat solutio. Quoniam nec intellectio est causa speciei, nec species intellectionis, cum sint idem numero et re differunt ratione.

Ad quartam forte quod non est inconueniens quod obiectum in phantasia sit causa partialis intellectionis, ut declarabitur post. 10

Ad quintam iam scisti solutionem in libro *De anima* 2 commento quinto²²⁶ ubi docuimus actum primum et secundum non nisi modo differre.

Ad ultimam solutio patet. Illa enim multiplicitas est secundum modum, non secundum rem sicut saepe declaravi. Intellectio ergo et species intelligendi sunt unum re ac secundum fundamentum, differunt tamen ratione et modo intelligendi. Semper enim vitanda est superfluitas quantum est possibile. 15

Cap. 44. *In quo tractatur secunda quaestio*

Quaestionem quoque secundam Ioannes in *Quaestionibus* tertii quaestione 15.²²⁷ persolvit. Cum enim invenit inter speciem intelligibilem et phantasma habitudinem necessariam ac essentialem, et inspexit quod omnis habitudo essentialis et necessaria est causae et causati, opinatus est quod vel phantasma causa sit speciei vel econtra. Et cum inspexit speciem non posse esse causam agentem ipsius speciei, dedit phantasma esse causam et agentem ipsius speciei intelligibilis, et quod intellectus agens sit causa actus intelligendi, ut prolixè loquitur. Et sic opinatur phantasma esse tanquam agens in virtute intellectus agentis ipsius speciei intelligibilis, quae est intellectui potentiae ut dispositio pro actu intelligendi. 20 25 30

Sed haec positio potest multipliciter intelligi. Vel enim Ioannes opinatur intellectum agentem et phantasma esse causas agentes secundum diversos ordines, vel secundum eundem. Si secundum diversos, vel quod intellectus agens sit tanquam causa universalis sicut sol et

²²⁶ Nifo 1553, II, t/c. 5, fols. 55^{va}–56^{rb}.

²²⁷ Jandun 1587, III, q. 15, pp. 298–303.

phantasma tanquam causa particularis, sicut homo respectu generationis hominis. Vel quod phantasma sit tanquam instrumentum, et intellectus agens sicut principale et ars; verbi gratia, sicut semen respectu patris vel securis respectu incisionis. Si autem secundum eundem ordinem, vel aequae principaliter sicut duo trahentes navim, vel unum eorum principaliter altero, ut semen patris et matris in generatione foetus apud medicos.

5

Non potest fingi primus modus, quoniam tunc totale agens proximum speciei intelligibilis esset phantasma, quod est impossibile. Quoniam tunc effectus praestabilis causaretur ab agente vili et natura corporalis ageret tanquam causa totalis in naturam spiritualem. Quod est manifeste falsum, et alia multa. Nec potest fingi secundus, quoniam nullum agens aeternum utitur instrumento novo tanquam moto ab eo, in cuius motione consistit tota perfectio secunda illius, ut declaravimus alias. Si detur quod aequae principaliter concurrunt, tunc esset aequaliter digna ac neutro neutrum esset praestabilis. Amplius, si intenderetur virtus unius, alterius virtus superfluit, ut si intenderetur virtus unius trahentis navim, alter superfluit.

10

15

Et ideo videtur mihi quod phantasma in ratione naturae particularis ac propria virtute et intellectus agens propria virtute concurrunt, sicut duae causae partiales facientes unam totalem. Itaque nec intellectus agens habet virtutem suam a phantasmate, nec e contra, sed tantum est ibi differentia penes principaliter et minus principaliter. Intellectus enim agens principaliter concurrit quam phantasma quoniam praestabilius modo. Nec est semotum immateriale causari a materiali, tanquam a causa partiali. Et universaliter nobile ab ignobili hoc modo, et hoc profecto pacto dicendum est apud nos, quicquid dicat Ioannes qui in hoc erravit multis modis. Quae quidem de intellectu practico et speculativo dicenda erant haec et tot sunt. Et sic finis sit quinti libri *De intellectu*, domino concedente.

20

25

30

LIBER SEXTUS
QUI EST DE STATU ANIMAE

53^v

Cap. 1. *In quo narratur intentio libri, et ordo dicendorum*

Quae dicta sunt in his de intellectu supponantur ut de origine animae, immortalitate, separabilitate et multitudine. Rursum et quae in commento nostro *De anima*, et in libro *De beatitudine* omnia confesse subiicienda. Consequens est de statu animae pertractare. Est autem status eius terminus ultimus vel omnium actuum quies, ac permansio vel beatitudo omnium bonorum congregatione perfecta, ut philosophi dicunt.¹

Invenimus autem hic diversas positiones, quoniam quidam statum eius in corpore ponunt, quidam et post corporis solutionem. Et quia ipsa in corpore prior est seipsa extra corpus, consequens est, ut primo positiones de statu animae tractemus quae ipsam in corpore tantum stare confitentur. Deinde positiones eorum qui eam post corporis solutionem stare ac permanere sentiunt.

Est autem pertractio haec honorabilis, appetibilis ac difficilis. Honorabilis quoniam sicut Aristoteles dicit in 8. *Topicorum* capite 4.² dividere autem huiusmodi est, ut quoniam disciplina a disciplina melior aut in eo quod certior est, aut eo quod melior. Et quoniam optimum omnium naturalium animus est, et quanto erit optimus quando in eo perfectionem et statum ac quietem intelligimus. Ergo pertractatio nostra honorabilis est, cum de re honorabili ac optima sit. Appetibilis vero quoniam desiderium humanum est velut via, status autem terminus. Ergo cum haec tractatio est de termino nostri desiderii, erit et summo opere desiderabilis. Quod vero difficilis ac ardua res profecto quilibet credat, sunt enim tot viri, qui hac in re cespitarunt, quod secum cespitare facerent multos. Et maxime cum in Aristotele quaestionem hanc

¹ See Boethius, *Consolatio philosophiae*, III, 2, in Boethius 1973, p. 232: "Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum."

² Probably, Aristoteles, *Topica*, VIII.3, 158a31–159a13.

solutam non invenimus in libro *De anima*,³ ubi debeat eam solvere. Et sic patet intentio, ordo dicendorum et utilitas tractatus.

Cap. 2. *In quo narratur prima positio in generali*

Statum rationalis animae et consequenter hominis foelicitatem, beatitudinem ac finem ultimum volumus intelligere. Et sicut dixi, quidam animam stare dicunt in corpore, quidam extra corpus, quidam et in corpore et extra corpus. Eorum qui dicunt eam stare in corpore, sunt omnes qui rationalem animam mortalem ac simul cum corpore interimi autumant. Qui autem eam stare extra corpus dicunt solum hi sunt, qui animam prius creatam ac productam esse cum reliquis intelligentiis deinde ad corpora venisse, ut anima ex cuius praesentia animatio conficitur hominis. Qui denique eam et in corpore stare et extra corpus sunt Peripatetici, qui rationelem animam credunt eodem instanti esse procreatam quo corpori unitam.

Ergo positiones de statu animae variantur varietate et discrimine positionum circa essentiam animae, ut dicit Averroes in libro *De foelicitate*.⁴ Et ideo scimus quod tractantes de statu animae oportet ut pertractent de esse animae. Quaecunque ergo dicta sunt de anima tanquam fundamenta sint accepta a nobis, reliquum erit tractare statum illius iuxta fundamenta accepta.

Eorum ergo qui animam mortalem dicunt differunt in positione status. Carneades⁵ enim academicus naturae tantum bona statum animae et hominis animati praedicat, qualia sunt robor, sanitas, pulchritudo, et alia corporis bona.

Alii autem in divitiis ac fortunae bonis ut Miden, quem mystice tradunt, ut Aristoteles inquit *Politicorum* primo.⁶ Alii quoque statum hominis in eo quod homo in animae virtutibus tantum determinarunt,

³ The reference is most probably to the famous text in *De anima*, III, 431b16–19 (traditionally textus 36): “Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non.”

⁴ Averroes, *De animae beatitudine*, in Aristoteles 1562–1574: IX, fols. 148^r–155^r, in particular fols. 148^v–150^r.

⁵ Carneades (ca. 214–129 BC), known as an Academic Sceptic, did not publish any written version of his arguments, leaving it to his successors.

⁶ See Aristoteles, *Politica*, I.9–11, 1256b40–1259a35; for king Midas, cf. 1257b14–16.

ut Diogenes cinicus et forte Socrates. Academicorum quidam foelicitatem ac hominis statum congregatione horum trium bonorum, scilicet corporis, animae et fortunae.

Rursum, eorum qui in naturae bonis stare animam dicunt adhuc partiti sunt. Quidam enim statum perfectissimum hominis voluptari dicunt, ut Epicurei. Quidam in gloria, ut Stoicorum multi qui hominem foelicem existimant qui honore, gloria et fama polleat, cum quibus forte Dinomachus et Calipho⁷ congruunt. Reges autem et domini statum hominis in eo quod homo potentiam in omni genere esse autumant.

Quaecunque igitur de foelicitate et statu hominis perfectissimo dici possunt haec et tot sunt. Sed non licet aliquem absentem condemnare, nisi visa causa dicendi, ut dicit Aristoteles.⁸ Ideo positiones horum singulis capitulis enarrabuntur, propriisque fundamentis confirmare conabor.

Cap. 3. *In quo narratur positio dicentium
voluptatem esse statum hominis, et argumenta eorum* 15

Bona quidem corporis sunt communia ad voluptates, glorias et potentias; ideo non oportet facere capitulum separatum de bonis corporis et aliis. Incipiendum ergo est ab eis qui voluptatem statum perfectissimum hominis opinati sunt. Aristippus⁹ igitur Cyrenaicae sectae conditor, Eudoxus Platonis familiaris,¹⁰ Philoxenus,¹¹ Sardanapalus Assyriorum rex,¹² Xerxes Persarum rex¹³ ac infiniti fere homines et civitates

⁷ See Cicero, *Disputationes Tusculanae*, V, 30, 85: "Haec igitur simplicia, illa mixta: tria genera bonorum, maxuma animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici nec multo veteres Academici secus; voluptatem cum honestate Dinomachus et Callipho copulavit, indolentiam autem honestati Peripateticus Diodorus adiunxit."

⁸ Untraced. This phrase was attributed to Aristotle, *De coelo*, II, at the outset of ch. 24 in book III.

⁹ Aristippus (c. 435–356 BC), follower of Socrates, and the founder of the Cyrenaic school of philosophy, identified the end that our actions aim at as pleasure.

¹⁰ Eudoxus of Cnidus (410 or 408 BC–355 or 347 BC) was a Greek astronomer, mathematician, physician, scholar and friend of Plato. Nifo derived his views from Aristotle's *Nicomachean Ethics*; see below.

¹¹ Philoxenus of Cythera (435 BC–380 BC) was a Greek dithyrambic poet.

¹² Sardanapalus, an Assyrian monarch who lived in great luxury. He was besieged in Nineveh by the Medes for two years, at the end of which time he set fire to his palace and burned himself and his court to death. He is mentioned in book I, ch. 5, and in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.5, 1095b19–22.

¹³ See below p. 534.

innumerabiles, quorum omnium quasi princeps fuit Epicurus, opinati sunt voluptatem esse summum hominis statum ac bonum. Syllogizatur autem Eudoxus hoc. Omnes appetunt statum, ut manifestum est et viventibus et non viventibus. Rationabilia et irrationabilia omnia appetunt voluptatem. Ergo in tertia figura volupta est status ultimus.¹⁴

5

Aristippus autem arguit per regulam tertii *Topicorum*.¹⁵ Si enim, inquit, contrariorum contraria sint contraria, si dolor est per se fugiendus tanquam summum malum, voluptas itaque omnibus erit expetenda tanquam summum bonum.

Amplius, Eudoxus arguit et rursum.¹⁶ Quod eligitur gratia sui est status ultimus. Sed delectari gratia sui eligitur ac expetitur; status ergo delectari. Minor patet, nullus enim quaerit alteri cuius gratia velit delectari ac voluptari, nisi quia voluptas finis est.

10

Rursum, arguit quod appositum cuicunque auget bonitatem illius status est ultimus. Sed voluptas addita cuicunque est augens bonitatem illius, ut patet. Voluptas ergo status.¹⁷ Philoxenus vero ratiocinatur.¹⁸ Et quod meliori, inquit, et honorabiliori inest magis eligendum, ut quod deo quam homini. Sed voluptas est dei eligibile et expetendum, ut Aristoteles 12. *Metaphysicorum*¹⁹ etiam testatur. Ergo et homo voluptatem eligere tanquam summum debet. Epicurus autem, ut Tullius narrat in libro *De finibus bonorum et malorum*,²⁰ et ratiocinatur et sic. Id cuius oppositum oditur refelliturque, ipsum in se amabile ac summe expetendum. Sed dolor oppositum voluptatis summe oditur refelliturque. Ergo voluptas eius opposita summopere eligibilis. Beatum igitur hominem dicunt, qui voluptari vident existimantque. Ob quod Xerxes reperi-
tori novae voluptatis stipendium instituit,²¹ et ut foelicitaretur credeb-
bat. Haec igitur de voluptate veteres sensere ac his argumentis moti sunt.

15

20

25

¹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.2, 1172b9–15.

¹⁵ Aristoteles, *Topica*, III.2, 117b39.

¹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.2, 1172b20–24.

¹⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.2, 1172b24–26.

¹⁸ See note 11.

¹⁹ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072b14–31.

²⁰ Cicero, *De finibus*, I, 23, 29–33.

²¹ Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri*, IX, 1.ext.3: “Age, Xerxes opum regiarum ostentatione eximia eo usque luxuria gaudens, ut edicto praemium ei proponeret, qui novum voluptatis genus repperisset, quanta, dum deliciis nimiis capitur, amplissimi imperii ruina evasit!”

Cap. 4. *In quo refellitur haec positio*

Critolaus Peripateticus: “Voluptatem esse malum multaue alia parere ex sese, videlicet iniurias, desidias, obliviones, ignavias testatur ob quod arguit voluptatem non esse summum bonum.”²² Nullum, inquit, summum bonum impedit prudentiam, sed voluptas impedit prudentiam. Non ergo voluptas summum bonum. Immo ut Tullius ostendit in libro *De finibus* et cetera:²³ voluptas destruit temperantiam, fortitudinem ac iustitiam. Temperantiam quidem, quoniam—ut | inquit Cicero in libro *Officium*²⁴—temperantia libidinum inimica, libidinum autem amica est voluptas. Voluptas ergo destruit temperantiam. Fortitudinem vero, quoniam ut Cicero testatur, et ibidem: “Iam quem dolorem summum malum dicat apud eum quem habet locum fortitudo, quae est dolorum laborumque contemptio.” Iustitiam denique quoniam, ut Cicero et Aristoteles ostendunt, qui voluptuosus est, iustus minime esse potest.

Amplius, nullum commune hominibus et pecoribus ac bestiis summum est bonum. Voluptari et hominibus et bestiis esse commune, nemo est qui formidet. Maior perspicua. Ad maiora enim genuit nos natura, ut Cicero inquit, quam ad voluptatem nobis et bestiis communem. Et ut Seneca testatur in *Quaestionibus*:²⁵ ob aliud profecto nati sumus, quam ut cibum potumque percoleremus. Et hoc Avicenna in 9. suae *Metaphysicorum* cap. 7.²⁶ contra suam legem testatur dicens. “Sapientibus vero theologis multo maior cupiditas fuit ad consequendum hanc foelicitatem, quam foelicitatem corporum, quae quamvis daretur eis. Tamen non attenderunt eam, nec appreciati sunt eam comparatione huius foelicitatis, quae est coniunctio primae veritatis.” Et hoc Aristoteles 7. *Ethicorum*²⁷ testimonio aliorum inquit: nihil quod quaeritur a pueris et bestiis est bonum.

Rursum, nullum summum bonum mala sequuntur, sed voluptatem mala fere infinita sequi ostendunt philosophi, inquit enim Plautus:²⁸

²² Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, IX, 5.

²³ Cicero, *De finibus*, I, 47–52.

²⁴ Cicero, *De officiis*, III, 117; cf. I, 123.

²⁵ Seneca, *Quaestiones naturales*, I, 4: “Quid enim erat, cur in numero uiuentium me positum esse gauderem? an ut cibos et potiones percolarem?”

²⁶ Avicenna 1977–1980, tract. IX, cap. 7: “de promissione divina”, in Avicenna 2002, p. 970.

²⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII.11, 1152b20–23.

²⁸ Plautus, *Amphitruo*, II.ii, 635.

“Ita dis placitum voluptati ut maeror comes subsequatur.” “Hippocrates quoque docet crassa et obesa corpora in paralytim et pessima morborum genere erumpere, nisi cita missione sanguinis minuantur unde et athlete, quorum vita et ars sagina est, ut Galenus dicit, diu vivere non possunt nec diutina perfrui valitudine, quorum mentes adipidus involutae, nihil sublime tenuere possunt cogitare propter quod pinguis venter non gignit sensum tenuem,” ut Hieronymus²⁹ ait.

Propter quod Antisthenes Socraticus philosophus ait:³⁰ “Insanire potius quam oblectarer.” Unde et Horatius:³¹ “sperne voluptates nocet empta dolore voluptas.” Ob quod Socrates arguit nullum summum bonum occultatur, sed sunt voluptates quas ob turpitudinem occultamus. Ex his et aliis, quae ex Aristotele tum primo, tum tertio, tum 7. tum 10. *Ethicorum*³² excipiuntur, volumus voluptatem summum bonum ac hominis vel ipsius animae statum ultimum non esse.

Cap. 5. *In quo solvuntur argumenta opposita*

Aristoteles in 10. *Ethicorum*³³ aliquos negantes maiorem Eudoxi inducit et expositores illius libri dixerunt esse Platonem. Plato enim, ut dicunt, abnegat hanc bonum est, quod omnia appetunt, sed mentiuntur, quoniam Plato in *Hipparcho*,³⁴ sic syllogizatur eam. Lucrum ab omnibus appetitur; bonum est lucrum; ergo et bonum ab omnibus appetitur. Inducit autem ibi Socratem et Hipparchum disputantes de maiori et minori huius, tandem conclusionem dedit quod bonum est quod omnia appetunt; et sic patet eos mentiri. Propter quod Aristoteles 10.³⁵ illo subdividit voluptatem esse summum bonum uno modo et alio modo non. Sed, ut Epicurei loquuntur de voluptate, minor falsa est. Quomodo autem voluptas pars sit foelicitatis et quomodo non, posterius dicemus.

²⁹ See Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, in PL, 23, col. 300.

³⁰ Antisthenes (ca. 446–366 BC), an accomplished orator, a companion of Socrates, and a philosopher. This phrase is often quoted also by Nifo's contemporaries; for example, in the dedicatory epistle of an edition of Boethius, *De consolazione philosophiae* (Deventer 1514), fol. A3^r.

³¹ Horatius, *Epistulae*, 1, 2, 55.

³² See ch. 3.

³³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.2, 1172b9–1173a13.

³⁴ Plato, *Hipparchus*, 225A–D.

³⁵ See ch. 3.

Amplius, secunda ratio etiam verificanda est uno modo, alio modo non, sed sic absolute. Non semper dolor per se fugiendus, ut patet apud fortes, iustos, temperatos et prudentes, sed quomodo sit posterius dicemus.

Rursum, quo pacto voluptari gratia sui vel alterius alligatur dicemus. 5
Nunc autem minor habeatur tanquam falsa simpliciter. Multi enim sunt et adhuc fines ultiores voluptatis, ut dicam.

Adhuc, Plato argumentum quartum contorquet, quoniam addito, inquit, alio bonum sit expetibilior quam sit sola. Summum autem bonum nullo additamento cumulari potest. Id enim summum est cui 10
nihil adiicii potest, et sic patet propositionum impossibilitas.

Item, quod quinto arguitur nihil est quoniam voluptas uno modo Deo competit, alio modo in famoso sensu a Deo removetur. Et sic minor ad maioris intellectum aequivocat.

Et hoc pacto, illud quod sexto loco constabat nihil est. Quis enim 15
dolor est fugiendus et quis non, posterius dicetur; sed iam hic manifeste liquet || non omnem enim dolorem philosophi fugiendum esse reputant.

Cap. 6. *In quo inducitur positio eorum,*
qui gloriam statum animae extimant et improbatur 20

Romani, Graeci ac barbari imperatores voluptates omnes contemnentes, noctes diesque in labribus militaribus vigilantes ut gloriosi viverent, gloriosiores morerentur, solam gloriam extimarunt extremum hominis statum. Fuit huius positionis Themistocles Atheniensis, de quo narratur quod noctu ambulabat in publico, quia somnum oculis capere non 25
posset quaerentibusque huius vigiliae causam respondebat, Milciadis tropheis et gloria se ex somne suscitari.³⁶

³⁶ A passage at the outset of Plutarchus' biography of *Themistocles*: "For it is said that Themistocles was so transported with the thoughts of glory and so inflamed with the passion for great actions, that, though he was still young when the battle of Marathon was fought against the Persians, upon the skilful conduct of the general, Miltiades, being everywhere talked about, he was observed to be thoughtful and reserved, alone by himself; he passed the nights without sleep, and avoided all his usual places of recreation, and to those who wondered at the change, and inquired the reason of it, he gave the answer, that 'the trophy of Miltiades would not let him sleep.'"

Amplius “Demosthenes valde laetatus est gloriae susurro, quando anus Attica aquam ferens, ita alteri insusurravit,”³⁷ hic est ille Demosthenes. Et profecto ut Silius inquit,³⁸ mortales ad gloriam geniti sunt, hoc carmine loquens. “Ad laudes genitum capiant si munera divum Foelix ad laudes hominum genus.” Syllogizantur autem gloriam esse statum ultimum, ut Aristoteles inquit, hoc modo. Id quod redditur his qui bene operantur in vita tanquam praemium, videtur esse ultimus hominis status. Quod autem honor exhibeatur his patet in infinitis. Inquit enim Cicero.³⁹ “Nulla profecto virtus aliam mercedem laborum periculorumque desiderat, praeter hanc laudis et gloriae.”

Amplius, idem Silius ostendit, cum Hannibalem alloquentem milites laborum suorum solam gloriam esse proponentem inducit dicens: “Mihi magna satis sat vera superque bellandi merces sit gloria cetera vobis vincantur.”⁴⁰ Quod quidem gloria sit ultimus finis, testantur poetae et viri fere infiniti. Inquit enim Valerius Flaccus: “Tu sola animos mentemque peruris gloria.”⁴¹ Item, Silius italicus inquit: “Arripuit traxitque virum fax mentis honestae gloria.”⁴²

Praeterea Horatius ait.⁴³ “Sed fulgente trahit constrictos gloria curru. Non minus ignotos generosis.” Huius profecto gratia pugnae, irae, actus, denique omnia nostra opera facimus. Bruta enim cuncta coitus gratia, homines propter honorem cuncta faciunt. Sed profecto viri hi aberrant, ut Aristoteles ostendit *Ethicorum* primo,⁴⁴ quoniam omnis foelicitas actus est et forma foelicis, ut declarabimus. Sed honor non est actus foelicis, sed honorantis; non enim in potestate honorati est, ut sibi exhibeatur honor. Est enim honor, ut Eustratius⁴⁵ inquit, exhibitio reverentiae in testimonium excellentis boni.

³⁷ See Gaius Plinius Caecilius, *Epistolarum libri decem*, lib. IX, letter 23.

³⁸ Silius Italicus, *Punica*, XV, 88–89: “ad laudes genitum, capiat si munera divum felix ad laudes hominum genus.”

³⁹ Cicero, *Pro Archia*, XI, 28.

⁴⁰ Silius Italicus, *Punica*, IX, 193–195.

⁴¹ Valerius Flaccus, *Argonautica*, I.76–77.

⁴² Silius Italicus, *Punica*, VI, 332–333.

⁴³ Horatius, *Sermones*, I.6, 23–24.

⁴⁴ See, for example, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.4–7.

⁴⁵ It is unclear which commentary is meant here. The compilation of commentaries on the *Nicomachean Ethics* that Robert Grosseteste translated was probably completed in Constantinople, not long before the translation; that is, at the end of the twelfth or in the beginning of the thirteenth century. The compilation contained commentaries on Books I and VI by Eustratius (ca. 1050–ca. 1120) and commentaries on Books IX

Secundo arguit Aristoteles, quod appetitur alterius gratia, non est supremus hominis status. Sed honor non sui gratia sed alterius appetitur, ut scilicet firma habeatur de eo opinio. Ergo honor non est foelicitas. Unde tragicus poeta exclamat:⁴⁶ “O doxa doxa, o gloria gloria quod aliud es quam aurium inflatio magna.” Hanc contempsit Democritus Abderites cum laetatus erat quod Athenis multos annos vixerit ignotus illi urbi: “Veni—inquit—Athenas et nemo me novit.”⁴⁷ Item Seneca:⁴⁸ “Qui vixit notus omnibus ignotus moritur sibi.” Cum quo Horatius concordat:⁴⁹ “Nec vixit male, qui natus moriensque fefellit.” Ex his patet quid de gloria et cetera., argumentum vero horum nihil est. Id enim non exhibetur ut praemium, sed ut signum foelicitatis, ut declarabitur.

Cap. 7. In quo narratur positio dicens foelicitatem ac hominis statum esse in potentia, vel in divitiis, vel corporis bonis

Post hos invenimus quosdam praestantissimos viros, qui statum hominis ponunt in potentatu, alii in divitiis, alii autem volvere statum optimum esse in corporis bonis, qualia sunt vivacitas, pulchritudo, robur et sanitas. Dicentes hominis statum esse potentatum, moventur, quoniam regnum (ut Livius inquit) res est inter deos et homines pulcherrima, quo fit ut reges dii dicantur terreni.⁵⁰ Arguitur ergo, id quo ponitur homo in gradu proximo deo est foelicitas. Sed potentatus hominem ponit in huiusmodi gradu. Ergo potentatus foelicitas est.

Amplius, arguit Anaxarchus,⁵¹ quod sufficit sibi et aliis est foelicitas. Sed potentia sibi et aliis sufficit. Potentia enim regis est regi et subditis sufficiens. Ergo potentia est | status hominis.

and X by Michael of Ephesus, professor at Constantinople in the first half of the eleventh century. See *Greek Commentaries* 1973, p. 3*; cf. Lloyd 1987. A modern edition appeared in 1536 with Aldo Manuzio at Venice.

⁴⁶ Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 6, lines 1–4.

⁴⁷ See Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, IX, 36.

⁴⁸ Seneca, *Thyestes*, vv. 402–403: “qui, notus nimis omnibus, ignotus moritur sibi.”

⁴⁹ Horatius, *Epistulae*, I, 17, 10.

⁵⁰ Most probably, Livius, *Ab urbe condita*, II, cap. 9, 3: “adesse finem regnis, rei inter deos hominesque pulcherrimae.”

⁵¹ Anaxarchus (fl. around 340 BC), a Greek philosopher of the school of Democritus, was born at Abdera in Thrace. He was the companion and friend of Alexander the Great in his Asiatic campaigns. See also Diogenes Laertius, *Lives*, X.58–60. However,

Rursum, arguitur verbis politicis quo ipse homo honoratur est foelicitas, quemadmodum et Aristoteles etiam secum tradat in primo *Ethi-
corum*.⁵² Sed potentia homo honoratur maxime, ut docet series politica
et ordo experientiae. Ergo ut prius.

Postremo, quod est finis laborum, vigiliarum ac omnium actuum
foelicitas est hominis ac status. Sed potentia huiusmodi est, ut liquidis-
sime ostendit experientia.

Qui vero divitias extremum bonum autumant his moventur argu-
mentis. Primo quoniam foelicitas est status omnium bonorum aggre-
gatione perfectus, ut testatur Boethius tertio *De consolatione*.⁵³ Sed
divitiae sunt huiusmodi, ut ex quinto accipitur *Ethi-
corum*.⁵⁴ Numisma
enim, inquit, est inventum, ut sit fideiussor habendi pro eo quodcun-
que homo voluerit.

Amplius, id circa quod tendit desiderium hominis est foelicitas,
modo, ut dicit Aristoteles 1. *Politicae*,⁵⁵ desiderium circa pecunias et
divitias est infinitum.

Rursum, Aristoteles in *De bona fortuna* in ultimo⁵⁶ videtur dicere
beatitudinem esse bonam fortunam. Modo fortuna est domina bono-
rum exteriorum. Ergo et cetera. Quod autem status consistat in divitiis
vates omnes sensere, unde et Horatius inquit.⁵⁷ “Omnis enim res, vir-
tus, fama, decus, divina humanaque pulchris. Divitiis parent, quas qui
construxerit ille. Clarus erit fortius iustus sapiens etiam rex, et quicquid
volet.” Hinc id veris verificatur, nihil esse tam sanctum quod non vio-
lari, nihil tam munitum quod non expugnari pecunia possit. Solebat
et Euripides dictitare pecunia ingens generis humani bonum estimar-
tur, propter quod Seneca dicit cui divitiae supersunt, huic nihil prorsus
deesse creditur.⁵⁸ Et sic verifico verbum Apulei in *Apologia*.⁵⁹ “Tanti—

Nifo probably refers to Anaxagoras' view of happiness as reported by Aristotle in *Ethica Nicomachea*, X.8, 1179a12–16, and to Averroes' comment; cf. Averroes 1562–1574: III, lib. X, f. 156^{rb}.

⁵² See p. 538.

⁵³ Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 2, lines 10–12.

⁵⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V.5, 1133a26–32.

⁵⁵ Aristoteles, *Politica*, I.8, 1256a1–56b38.

⁵⁶ *De bona fortuna* is a medieval compilation of translated extracts from Aristotle's *Eudemian Ethics* and *Magna Moralia*. Here Nifo probably refers to *Eudemian Ethics*, VII.15, 1248b8–1249b25.

⁵⁷ Horatius, *Sermones*, II.3, 94–98.

⁵⁸ See Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, XIX, ep. 110.

⁵⁹ Apuleius, *Apologia sive pro se de magia liber*, 23.5.

inquit—re vera estis quantum habetis.” Quo fit ut responsum Biantis sapientis⁶⁰ Athenarum sit rectum, interrogatus enim quidnam faciens homo delectatur lucrans respondit, cuius sententiae Pythius Bichinticus esse fertur.⁶¹

Qui dicunt bonum hominis consistere in his quae corporis sunt Carneadis sectatores et videntur apud me his moveri argumentis. Infirmitas est homini pessima, quoniam tollit esse. Ergo sanitas homini optima, quia conservat esse. Amplius, quo remoto removetur omne bonum videtur esse supremum bonum. Sed sanitas est qua remota removetur omne hominis optimum. Ergo et cetera. 5 10

Rursum, omnium terribilissimum est mors, ergo summum appetibile est vivere morti oppositum, per locum a contrariis. Sed sanitas est magis vitae salvativa quam quaecunque virtutis operatio, ideo magis appetibilis, et sic magis foelicitas.

Ex his constat quid de foelicitate dixerunt veteres, et quibus argumentis moti sunt et quomodo sustentantur. 15

Cap. 8. *In quo refelluntur huiusmodi positiones*

Quod quidem in potentatu non consistat foelicitas facile ostendit Aristoteles. Quoniam in potentia regni est miseria admista, sed nulla beatitudo est huiusmodi.⁶² Amplius, Dion Prusensis⁶³ inquit, regnum est res ardua laboriosa, plena curarum ac negotiorum, quae semper principes ipsos perturbant. Sed in foelicitate nulla cadit perturbatio. Ergo et cetera. Et hinc verificatur id Senecae:⁶⁴ “Simul ista posuit conditor mundi Deus odium atque regnum.” Alia multa possunt induci, de quo non curo. 20 25

Quod non in divitiis excludit Aristoteles. Tum per hoc quia eas acquirere contingit maxime per fraudes et violentias. Tum per hoc quia non propter se acquiruntur, sed quia utiles ad aliud. Tum etiam

⁶⁰ Bias of Priene was one of the seven sages of the Greek world; for the quote, see Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, I.87: “Asked what occupation gives man most pleasure, he replied, «Making money».”

⁶¹ See Herodotus, *Histories*, bk. VII, for the story of Pythius who offered Xerxes a large amount of money for the war.

⁶² See *Ethica Nicomachea*, book I.

⁶³ Nifo refers to the oration *On Kingship* by Dio Chrysostomos (40–after 112), born in Prusa in Bithynia.

⁶⁴ Seneca, *Phoenissae*, vv. 655–656.

quoniam saepe nocumentum inferunt habentibus, multi namque perierunt divitiis, sicut 1. *Ethicorum* traditur.⁶⁵ Et ideo 7. *Politicae*⁶⁶ dicitur, omne quod utile est eorum excessum aut nocere necessarium, aut nihil esse proficuum habentibus.

Amplius, arguit Seneca, nihil bonum summe videtur “quo quis bene et male uti potest.”⁶⁷ Quod autem quis uti possit divitiis in malum et bonum constat propter quod de avaris Anaxagoras interrogatus an essent foelices dixit: “Nemo ex his quos tu foelices existimas.”⁶⁸ His Socrates dubitavit, an Archelaus Macedoniae rex sit foelix, et negavit Persarum regem esse foelicem.⁶⁹ 5 10

Rursum, quod impedit philosophari est potius miseria, sed dixit Zeno: “Audito rerum suarum naufragio, iubet fortuna me expeditius philosophari.”⁷⁰ Etiam Demo||critus, ut quieto animo literis incumberet bona eius patriae renuit.⁷¹ Et Anaxagoras Clazomenius: “Cum donasset bona—inquit—non essem ego salvus nisi iste possessiones perissent.”⁷² 15 Idem et Thales Milesius omnes possessiones relinquat, ut primo *Politicae*⁷³ tradit Aristoteles; propter quod probe ait facile est philosophis ditari, licet in hoc non intendant immo non fit suus finis ultimus.

Quod non in bonis corporis arguo. Quoniam foelicitas ad nullum aliud ordinatur. Sed bona corporis ordinantur ad alia, quoniam sicut corpus ad animam. Ita bona corporis ad bona animae. 20

Amplius, sanum, pulchrum, vivacem et robustum contingit esse fatuum. Sed foelicem fatuum esse, est impossibile. Ergo et cetera.

Quibus patet quomodo positiones hae remotae sint. Ad rationes pro illis non oportet respondere, quoniam exposita natura et essentia foelicitatis iam declarabitur qualiter procedunt ab insufficienti, hinc respondebitur ad illa. 25

⁶⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.5, 1095b13–1096a11.

⁶⁶ Aristoteles, *Politica*, VII.2, 1331a19–1331b22.

⁶⁷ Actually, the quote is in Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, ch. 31, 2127, where it is used in a discussion of power as the highest good; cf. Thomas Aquinas 1961: III, p. 41.

⁶⁸ Valerius Maximus, *Fastorum et memorabilium libri novem*, VII, 2.ext.12.

⁶⁹ See Plato, *Gorgias*, 470D–E.

⁷⁰ Seneca, *De tranquillitate animi*, 14, 3.

⁷¹ See Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, IX.35.

⁷² Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, II.3.

⁷³ Aristoteles, *Politica*, I.11, 1259a6–10.

Cap. 9. *In quo narratur positio Academicorum*

Videtur Aristoteles 7. *Politicorum*⁷⁴ velle quod cum tria sint bonorum genera scilicet animi, corporis et fortunae, foelicitas est status horum trium bonorum, congregatione perfectus, ut testis est Boethius.⁷⁵ Sunt autem animi bona virtutes, quales sunt, ut dicit Eustratius,⁷⁶ prudentia, temperantia, fortitudo et iustitia, et aliae multae. Bona corporis his proportionalia sunt: vivacitas sensuum quae prudentiae est proportionale; pulchritudo quae temperantiae est analoga; robur quod est assequens fortitudine; sanitas denique quae iustitiae est adsimile. Sunt vero fortunae bona divitiae, ut Aristoteles tractat in *Politica*.⁷⁷ Erit ergo foelicitas status horum congregatione perfectus. Huius sententiae Plato visus est in *Gorgia*,⁷⁸ ubi optimum bene valere dicit, secundo loco formosum esse, tertio habere divitias bono modo partas. Et eiusdem videtur proculdubio esse Theophrastus in *Callisthene*,⁷⁹ ubi hanc sententiam commendavit. In horum foelicii-
um numero plures esse narrat historia, quales fuere Lucius Metellus,⁸⁰ licet infortunium habuerit tandem. Nepos huius et foelix proculdubio ponitur.⁸¹ Item Augustus divus proculdubio canitur. Praeterea, Metellus positus est beatissimus. Enumeravit Solon, Cleobem, Bithonem,⁸²

⁷⁴ See note 66 to ch. 8.

⁷⁵ See note 1 to ch. 1.

⁷⁶ For Eustratius, see note 45 to ch. 6.

⁷⁷ See Aristoteles, *Politica*, I.11, 1259b18–1260b23, and IV.3, 1289b28–1290a28.

⁷⁸ See *Gorgias*, 470E.

⁷⁹ Callisthenes of Olynthus (ca. 360–328 BC) was a Greek historian who criticized Alexander's adoption of oriental customs. Having thereby greatly offended the king, Callisthenes was accused of being privy to a treasonable conspiracy and thrown into prison, where he died. His end was commemorated in a special treatise (*Callisthenes or a Treatise on Grief*) by his friend Theophrastus.

⁸⁰ Probably, the third-century Lucius Caecilius Metellus, consul in 251 and 247, and involved in the Second Punic War (ca. 216 BC). He was blinded when saving the Palladium from the burning temple of Vesta (241) and died in 221.

⁸¹ Probably, Quintus Caecilius Metellus Macedonicus (died in 115 BC), the grandson of Lucius Caecilius Metellus, was an important general in the final conquest of Greece (146). He was consul in 143 and defeated the Celtiberians in North Spain.

⁸² King Croesus of Lydia asked the Athenian Solon who was the happiest man he had ever seen. Croesus expected Solon to answer, "You are, o King," but instead Solon named first Tellus, who died in battle defending Athens, and second Cleobis and Biton, who pulled their mother in an ox-cart to a festival in honor of Hera and were rewarded by the goddess with a painless death as they slept in her temple. See Herodotus, *Histories*, 1.30–33. On Cleobis and Biton, see also Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, V, 4.ext.4.

in numero beatissimorum, et alii fere infiniti narrantur. Huius positionis ratio esse potest, quoniam contrariorum contraria sunt consequentia. Sed vitia infortunium et corporis turpitudines efficiunt vitam miseram. Ergo virtutes, fortunae bona et corporis faciunt vitam beatam aliis etiam rationibus Aristoteles 1. *Ethicorum* videtur idem confirmare.⁸³

5

Cap. 10. *In quo refellitur haec positio*

Refellit Seneca positionem hanc hoc modo arguens. Id magis foelicitati expedit quo virtus incitatur, experitur ac magis roboratur. Sed id sunt adversitates et non prosperitates. Minorem declarat Seneca epistola "Multum tibi"⁸⁴ et in epistola "Subinde";⁸⁵ et in libro *De divina providentia* per totum narrat hanc quaestionis difficultatem.

10

Amplius, ex principio Aristotelis foelicitas sine virtutibus est cassa. Sed virtutes et maxime fortitudo sine adversis non acquiruntur secundum Aristotelem. Ergo foelicitas debet esse in adversis.

15

Rursum, alio argumento Senecae arguo. Per exteriorem evidentiam virtuosorum operum foelicitas magis decoratur quam per confluentiam divitiarum et honorum. Sed exterius fiunt evidentiora opera virtutum in adversitatibus quam in prosperitatibus, quod Seneca declarat in libro suo *De divina prudentia*.⁸⁶ Et videtur esse verbum Aristotelis in primo *Ethicorum*⁸⁷ dicens quod in Olimpiadibus non optimi coronantur et fortissimi, sed agonizantes. Propter quod concludit Seneca,⁸⁸ auctoritate Democritii ibidem: "Nihil mihi videtur infoelicius eo cui nihil unquam evenit adversi non licuit enim illi seipsum experiri."

20

Item, continue contingeret foelicem saepe mutari in miserum. Cuius oppositum tentat Aristoteles declarare foelicitatem esse firmam et stabilem, dicens primo *Ethicorum* capite 9.⁸⁹ una enim hirundo ver non facit, neque una dies. Ita utique neque | beatum et foelicem una dies, nec paucum tempus antecedens patet de infortunio Metelli et eius

25

55^r

⁸³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.8, 1098b9–1099b7.

⁸⁴ Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, II, 131.

⁸⁵ Seneca, *Epistolae morales ad Lucilium*, VIII, 71.

⁸⁶ Most probably, Seneca, *De divina providentia*.

⁸⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.8, 1099a2–4.

⁸⁸ Seneca, *De divina providentia*, III.3.

⁸⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1098a17–19.

nepotis, Cleobis et Bithonis et Priami.⁹⁰ Quibus visis Solon coram Creso Lidiorum rege dixit: “nemo ante obitum”⁹¹ appellandus est beatus. Argumentum eorum patet per se.

Cap. 11. *In quo narratur positio
Peripateticorum de conditione foelicitatis*

5

Et cum considerabis librum *Ethicorum* totum, proculdubio has foelicitatis conditiones invenies: quod sit quid optimum, quod ultimus finis, quod propter seipsam ipsa eligibilis, quod ad nullum aliud eligatur, quod omnia eius gratia eligantur, quod bonum et perfectum, quod quid pulcherrimum, quod quid delectabilissimum et quod quid sufficientissimum per se. 10

Quod quidem foelicitas debeat esse quid optimum testatur Aristotele *Ethicorum* I capite 9.⁹² dicens et forte foelicitatem quidem et optimum dicere confessum quidem videtur; et probat hoc vide.

Quod vero ultimus finis testatur ipse et 10. *Ethicorum* capite 7.⁹³ 15 dicens finem ipsam ponimus humanorum.

Quod propter seipsam ipsa eligibilis testatur et ipse ibidem in 10. capite 9.⁹⁴ dicens videtur autem utique ipsa sola propter seipsam diligi.

Quod ad nullum aliud eligatur Aristoteles testatur etiam ibidem in 1. capite 8.⁹⁵ dicens tale utique foelicitas maxime videtur; hanc enim 20 eligimus propter seipsam, et nunquam propter aliud.

Quod omnia eius gratia eligantur in 10. *Ethicorum* probat Aristoteles capite 7.⁹⁶ in exemplo de ludo.

Quod bonum et perfectum testatur Aristoteles in cap. 5.⁹⁷ dicens nos autem dicamus unde discessimus. Bonum enim et foelicitatem non 25 irrationabiliter videntur, ex his quae huius vitae sunt extimare.

⁹⁰ See note 82 to ch. 9.

⁹¹ Herodotus, *Histories*, 1.31.1, discussed in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.10, 1100a10–1101a21. For discussion, see Irwin 1985. Cf. also Ovidius, *Metamorphoses*, III, 135–137: “sed scilicet ultima semper exspectanda dies hominis, dicique beatus ante obitum nemo supremaque funera debet.”

⁹² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1098a16–18.

⁹³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.6, 1076a30–35.

⁹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.8, 1078b29–32.

⁹⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1097a35–1097b1.

⁹⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.6, 1076b28–35.

⁹⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.4, 1175a18–21.

Quod quid pulcherrimum et delectabilissimum testatur Aristoteles ibidem cap. 11.⁹⁸ dicens optimum ergo et pulcherrimum et delectabilissimum foelicitas.

Quod denique per se sufficientissimum ostendit ibidem cap. 8.⁹⁹ dicens perfectum utique videtur et per se sufficiens foelicitas operatorum existens finis. 5

Addunt aliqui quod foelicitas debeat esse principium bonorum et res divina, ut cap. 16.,¹⁰⁰ ac summe honorabile, ut cap. 16.

Ergo foelicitas est finis ultimus optimus propter se eligibilis ad nulum aliud ordinabilis, cuius gratia omnia eligantur bonus et perfectus, pulcherrimus, delectabilissimus et per se sufficiens honorabilis principium omnium bonorum denique existens. Et hoc modo in toto libro *Ethicorum* Aristoteles eam declarat. 10

Cap. 12. *In quo concluduntur positiones
ex hac descriptione, et primo positio Subgerii*

15

Ex his Subgerius vir gravis ac maximus Peripateticus et in secta Averroica familiaris, in libro *De foelicitate*,¹⁰¹ dedit foelicitatem esse Deum, quoniam assumpta diffinitione illa pro maiori parte.¹⁰² Addetur et haec minor. Sed Deus est ultimus finis optimus propter se eligibilis ad nulum aliud ordinabilis, cuius gratia omnia eliguntur bonus et perfectus, pulcherrimus, delectabilissimus per se sufficiens, honorabilis, principium et causa omnium bonorum. Ergo Deus est foelicitas. 20

Amplius, arguit fortius. Id quo foelicitantur dii omnes est suprema hominis et omnium foelicitas. Sed Deus est quo omnes foelicitantur, quoniam omnes intellectus foelicitantur intelligendo Deum. Sed intellectio qua Deus intelligitur est ipse Deus. Ergo Deo omnia foelicitantur, et hanc rationem ad verbum videtur ponere Aristoteles 10. *Ethicorum* capite 10.¹⁰³ Ergo Deus formaliter est foelicitas. 25

⁹⁸ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.8, 1178a9–1179a32.

⁹⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.6, 1176b5.

¹⁰⁰ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.13, 1102a5–1103a10.

¹⁰¹ For the issue of Siger of Brabant's lost works, quoted by Nifo, see Introduction, section 5.

¹⁰² For a similar discussion, see Achillini 1545, *Quolibetum* IV, fols. 16^{va}–17^{ra}, dubium II: "Utrum felicitas sit deus."

¹⁰³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.8, 1178b21–24.

Rursum, quo foelicitatur Deus, foelicitantur alij intellectus et omnia, ut declarat Aristoteles 12. *Metaphysicorum* maxime, et Averroes commento 38.¹⁰⁴ Sed Deus non foelicitatur nisi Deo, 7. *Politice*¹⁰⁵ dicens Deus foelix quidem est et beatus, propter nullum autem extrinsecorum bonorum, sed propter seipsum, ipsi ergo Deo omnia foelicitantur. Sed nihil foelicitatur nisi foelicitate. Deus ergo foelicitas. 5

Adhuc, id in quo reperitur ratio totius boni et totius entis est formaliter foelicitas. Foelicitas enim quia rationem totius boni continet, quietat voluntatem; quia totius entis rationem habet, satiat intellectum. Erit ergo haec positio perspicua. Sed in nullo nisi in Deo reperiuntur ratio totius boni et <ratio> totius entis. Ergo ut prius. 10

Et quia Deus est summus amor ut in *Symposio*¹⁰⁶ tradit Plato, et author totius universi, ut in *Timaeo* Plato,¹⁰⁷ et in libro *De mundo*¹⁰⁸ Aristoteles ostendit, ac melius omni bono, ideo attendentes ad ipsum inquantum amor est, forte voluptatem crediderunt esse foelicitatem. Attendentes ad ipsius potentiam et authoritatem, potentiam balbuciant foelicitatem esse. Attendentes denique ad illius dignitatem honorem ponunt foelicitatem. Ergo Deus cum sit vera foelicitas et sit ipse vere voluptas, vere potentia, vere honor, proculdubio foelicitas erit voluptas, potentia et honor. Et hoc modo verificari possunt dicta veterum. 20

Cap. 13. In quo obiicitur illi positioni, et ponitur secunda positio

Sed quod haec positio sit erronea, his argumentis ostenditur. Quoniam Aristoteles contra Platonem 1. *Ethicorum* capite 7.¹⁰⁹ ostendit foelicitatem non consistere in bono separato. Arguit enim sic. Foelicitas est qua homo dicitur foelix. Sed Deo homo non dicitur formaliter foelix, sicut neque paries albedine separata dicitur formaliter albus. 25

Rursum, cui inest per se potentia et aptitudo ad aliquid, ei inest ab intrinseco id, ut patet omnibus. Sed foelicitabilitas inest homini per se; haec enim est per se. Homo est foelicitabilis, ergo inest eius foelicitas ab intrinseco. Ergo non Deo foelicitabitur homo. 30

¹⁰⁴ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 38, fols. 320^v–321^v.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Politica*, VII.1, 1323b20–24.

¹⁰⁶ Plato, *Symposium*, *passim*.

¹⁰⁷ Plato, *Timaeus*, *passim*.

¹⁰⁸ Aristoteles, *De mundo*, 391a f.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.6, 1096a12–1097a12.

Adhuc, foelicitas, ut dicit ibidem Aristoteles, est id quod potest acquiri ex opere nostro et possideri a nobis. Sed Deus nec acquiri nec possideri potest. Ergo Deus non est foelicitas.

Amplius, foelicitas hominis est propria homini, ut Aristoteles probat 1. *Ethicorum* cap. 9.¹¹⁰ Sed Deus non est proprius homini, cum sit quid commune omnibus, ut dicit Plato. Ergo Deus non est hominis foelicitas. 5

Item, id quod tribuit alteri foelicitatem non est foelicitas. Sed Aristoteles 1. *Ethicorum* capite 13.¹¹¹ voluit quod foelicitas sit donum tributum nobis a Deo. Et in libro *De bona fortuna*¹¹² circa finem dicit, manifestum itaque quoniam duae sunt species bonae fortunae. Haec quidem divina propter quod et videntur bene fortunati propter Deum dirigere et cetera. Ecce quomodo Deus dirigit eos, et hoc est dare eis fortunam et foelicitatem. 10

Postremo, quilibet orbis foelicitatur per conversionem ad suum motorem adaequatum, ut dicit Averroes. Sed Deus non est adaequatus motor hominis si excedens eum. Ergo non potest nec debet esse beatitudo hominis. 15

His et alijs argumentis expositores libri *Ethicorum* dixerunt apud Aristotelem esse duplicem modum foelicitatis scilicet politicum et contemplativum. Si capitur primo modo sic foelicitas est status congregatus ex bonis corporis, animi et fortunae. Quemadmodum enim in exercitu, ut inquit Eustratius,¹¹³ sunt partes integrantes ipsum differentes, tamen quia est una prima, ut princeps, et aliae ordinatae secundum illius ordinem. Ita bona animae, corporis et fortunae integrant totam foelicitatem, in quibus datur una pars prior et una posterior, ac una principalior et altera minus principalis. Et hic est status perfectus ac aggregatus his partibus proculdubio dicitur foelicitas et de hac foelicitate possunt omnes illae conditiones aptari, contractae tamen homini, ut constat. 20 25 30

Et hanc foelicitatem saepe Aristoteles tractat in libro *Ethicorum*, ut patet in multis verbis eius. Si vero accipitur pro foelicitate contemplativa, sic proculdubio haec foelicitas est Deus formaliter. Ut dicit Eustra-

¹¹⁰ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1097b15–1098b8.

¹¹¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.9, 1099b11–17.

¹¹² As said, *De bona fortuna* is a medieval compilation of translated extracts from Aristotle's *Eudemian Ethics* and *Magna Moralia*. Here Nifo refers to *Eudemian Ethics*, VII.15, 1248b8–1249b25.

¹¹³ See note 45 to ch. 6.

tius 10. *Ethicorum*¹¹⁴ et omnes expositores et tunc opus est declaravi quo pacto possit acquiri haec foelicitas secundo modo, et an in vita, an post mortem. De prima enim non loquimur amplius, cum satis sit dictum in *Ethicis*.

Cap. 14. *In quo quaeritur quaestio, an Deus possit intelligi a nobis vel aliquod abstractorum*

5

Quaestio valde ambigua fuit an intellectus noster possit intelligere Deum vel aliquod abstractorum.¹¹⁵ Potest autem haec quaestio, ut dicit Averroes 36. commento 3. *De anima*,¹¹⁶ intelligi vel utrum intellectus hominis in se possit intelligere aliquod abstractorum, vel aliter utrum
10
possit intellectus hominis, ut ei continuus, intelligere aliquod abstractorum. Sed, ut dicit Averroes, hi sensus non differunt re, quoniam quicquid est possibile intellectui ut intellectus, est possibile homini ut homo mediante intellectu. Quoniam quicquid est possibile motori ut motor,
15
est possibile instrumento ut instrumentum adaequatum illi. Et etiam quicquid est possibile perfectioni ut perfectio, est possibile perfecto ut perfectum illa perfectione. Ergo idem est quaerere utrum intellectus ut intellectus possit intelligere sub|stantias separatas, et ut corpori continuus, cum illa corpori continuitas non impediat possibilitatem apprae-
55^v
hensionis.
20

Hanc quaestionem movit Aristoteles in libro *De anima*,¹¹⁷ et tamen, ut dicit Averroes,¹¹⁸ nullibi solvit in libris quae pervenerunt ad eum. Et forte fuit ob latentiam huius quaestionis, et forte quia solvit eam in libro qui non pervenit ad eum. Causas autem quibus tacuit Aristoteles solutionem huius quaestionis dixi, in commento nostro libri *De foelicitate*.¹¹⁹
25

Quod autem intellectus potentiae non possit continuari substantijs separatis videtur ambigere Themistius 3. *De anima*¹²⁰ hoc argumento.

¹¹⁴ Cf. the previous note.

¹¹⁵ For a similar contemporary discussion, see Achillini 1545, *Quolibetum* IV, fols. 17^{ra}–19^{va}, “tertium dubium: Utrum possibile sit quod homo, antequam moriatur, intelligat substantias separatas.”

¹¹⁶ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 480–481.

¹¹⁷ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431b16–19.

¹¹⁸ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 487.

¹¹⁹ Nifo 1524, fol. 2^r.

¹²⁰ Probably, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 51, p. 181.

Sicut intellectus agens ad intellectum potentia, ita substantia materialis ad substantiam immaterialem. Ergo sicut primum ad tertium, ita secundum ad quartum, sed intellectus agens nihil intelligit materialium. Ergo nec intellectus potentiae aliquod immaterialium.

Amplius, plus distat primum intelligibile ab intellectu potentiae quam intellectus potentiae a cogitativa. Sed cogitativa non potest apprehendere intellectum potentiae. Ergo nec intellectus potentiae intellectum primum. 5

Rursum, unius facultatis naturalis unus est modus operandi. Natura enim una uno tantummodo operatur, ut dicit Aristoteles in *De coelo et mundo*.¹²¹ Sed intellectus potentiae est una natura, et intelligit nisi per modum abstractionis a phantasmatis. Ergo nihil intelligit nisi hoc modo abstrahendo, scilicet a phantasmatis, et per consequens non intelligit formas separatas. 10

Adhuc, si intellectus potentiae cognoscit substantias separatas, aut per essentias earum, aut per species causatas ab eis. Non per essentias earum, quoniam illae non sunt unum cum intellectu potentiae. Non etiam per species, quoniam tunc intellectum haberet intellectum, ut arguit Averroes contra Alpharabium 3. *De anima* commento 8.¹²² Adhuc intellectus non potest cognoscere se per essentiam propriam, sed intellectione aliorum. Ergo nec a fortiori alia multo separatiora. 15 20

Postremo, Aristoteles et Averroes in ultimo 9. *Divinorum*,¹²³ ignorantia substantiarum separatarum est in nobis qualis caecitas. Sed caecus non potest aliquod visibillum videre, ergo nec intellectus noster aliquod abstractorum. Et idem 2. *Metaphysicorum*¹²⁴ prope principium dicit, quod intellectus noster est sicut oculus noctuae respectu illorum et cetera. 25

Cap. 15. *In quo inducuntur argumenta
probantia intellectum posse continuari illis secundum
compraehensionem Themistii et Alexandri* 30

Quod quidem intellectus potentiae possit copulari substantijs abstractis et intelligere illas, Simplicius, Themistius et Alexander probant. Et

¹²¹ See *De coelo*, I.4, 271b31–33; cf. *De generatione animalium*, II.6, 744a36–38.

¹²² Averroes 1953, III, t/c. 8, p. 420.

¹²³ Aristoteles, *Metaphysica*, IX.10, 1051b32–1052a3. Cf. Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 22, fols. 247^v–249^r.

¹²⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, II.1, 993b9–11.

primo ratiocinatur Themistius, in 3. suae *Paraphrasis de anima* capite 51.¹²⁵ dicit. “Qui naturas materiales intelligit in cernendo et amoliendo materiam longe facilius intelligat, necesse est quae per se abstracta dispendium huius operae nobis remittunt.” Est ergo vis rationis. Intellectus potentiae intelligit materialia abstrahendo ea a materia. Ergo maxime intelligit naturas in se abstractas. Et hanc rationem tetigit Simplicius in commento 3. *De anima*.¹²⁶ 5

Secunda ratio fuit Alexandri in tractatu *De intellectu*,¹²⁷ quae potest sic componi. Omne quod habet in potentia aliquid indubitanter accedit in actu in aliquo tempore in alioquo individuorum suae speciei. Sed intellectus materialis habet in se in potentia receptionem intellectus abstracti, ut iam declaratum est in *Epistola foelicitatis*.¹²⁸ Ergo aliquando reducitur ad actum in aliquo individuo speciei hominis. 10

Amplius, arguit Alexander, cuicumque sunt possibilis omnia media alicuius finis, est possibilis finis ille. Aliter semper esset in esse imperfecto et nunquam in esse perfecto. Sed intellectui potentiae possunt accedere omnia media ad intellectum separatum adiscendum, quoniam potest acquirere intellectum in habitu, quae est via et medium ad illum abstractum. Ergo possibile est ut aliquando attingat finem. Declaravit autem has tres demonstrationes filius Averrois in tractatu *De intellectu*,¹²⁹ quia est summum humanum bonum. 15 20

Cap. 16. In quo enumerantur quaestiones contra has vias

Averroes in *Epistola de foelicitate*¹³⁰ objicit Themistio sic: vel loquitur de intellectu ut intellectus, vel prout corpori unitur. Si primo modo, tunc Themistius fuit insufficiens, quoniam non sequitur oculus ut oculus potest comprahendere solem; ergo oculus noctuae. Et sic non sequetur intellectus ut intellectus potest comprehendere substantias separatas; ergo corpori continuus ut patet. Si intelligit per intellectum ut corpori continuus, ratio petit quod est in principio. Quoniam ut corporibus 25

¹²⁵ Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 51, p. 181.

¹²⁶ Probably, Simplicius 1564, III, t/c. 36, fols. 72^r–73^r.

¹²⁷ The chapter on the intellect in Alexander's *De anima* is meant; see the note to Book IV, ch. 9.

¹²⁸ Probably, Averroes, *Libellus seu Epistola de connexionem intellectus abstracti cum homine*, in Averroes 1562–1574: IX, fols. 155^v–158^r.

¹²⁹ Averroes jr 2000, pp. 320–325.

¹³⁰ See note 128.

continuu non intelligit nisi abstrahendo, et ideo videtur quod sermo Themistii sit dubitabilis, ut dicit Averroes, licet in 3. *De anima* asserveret eum tanquam necessarium.

Secundo formidat Averroes. Quoniam si intellectus ut intellectus semper intelligit substantias separatas, cur non in principio per ipsum intelligimus, sed in fine; et huiusmodi ratio latuit Themistium. Quod vero dedit Ioannes quod si competit intellectui ut intellectus, competit ipsi ut corpori continuus, nihil est.¹³¹ Dicit enim nulla forma naturalis impeditur a sua perfectissima operatione per unionem ad suum proprium perfectibile. Hoc profecto removet expositor. Quoniam non impeditur ab operatione, quae sibi debetur per unionem ad id, modo quod haec operatio debeatur illi non est probatum.

Ad Alexandrum item objicit Averroes 36. conclusionem.¹³² Et videtur mihi quod duplex sit intellectio quae haberi potest de substantijs separatis. Una per essentias earum, quae a theologis dicitur intellectio intuitiva seu matutina. Alia per essentias effectuum, qui cognoscuntur abstractione; et haec dicitur abstractiva vel item vespertina modo.¹³³ Intellectio primo modo est aequivoce dicta ab intellectione secundo modo. Tunc videtur quod primum argumentum habet maiorem veram, sed minorem petit. Non enim probatum est intellectum potentiae esse in potentia ad intellectum separatum cognoscendum primo modo intellectionis, sed bene secundo modo. Et maxime cum apud Alexandrum intellectus materialis sit corruptibilis, qui non potest perfici ab aliquo aeterno. Et per idem objicitur secundae ratio in concedendo maiorem de fine eiusdem rationis cum medio ad finem, ut dicit Averroes 5. *Physicorum* commento 9.¹³⁴ Modo intelligere primo modo est finis aequivoce dictus intellectus speculativi. Et sic ratio illa aequivocationem committit.

4 "ut": correction of "et".

¹³¹ John of Jandun discussed the issue of the knowledge of the separate substances in q. 36 of book III; cf. Jandun 1587, cols. 407–425.

¹³² Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 501.

¹³³ For the distinction between "cognitio matutina" and "cognitio vespertina", see Augustinus, *De Genesi ad litteram*, IV, cap. 22, in PL, 34, cols. 311–312. Also Achillini endorsed this distinction in *Quolibetum* IV; cf. Achillini 1545, f. 17^{vb}.

¹³⁴ The reference is unclear; see Averroes 1562–1574: IV, lib. V, t/c. 9, fols. 214^r–215^r.

Cap. 17. *In quo defenduntur hae tres rationes*

Et si hae instantiae accusant eos de remissa declaratione, tamen si suppleantur rationes illae videntur esse quasi demonstrativae. Videtur ergo primo quod Themistius supponat unum esse confessum ab Averroi, scilicet quod quicquid est possibile intellectui ut intellectus, est possibile homini mediante intellectu. 5

Et hoc primo, quoniam ad quam operationem capax est forma et omnino perfectibile per illam est capax. Non enim minus se extendit perfectibile quam eius adaequata perfectio.

Secundo, omnis perfectio univoca alicui secundum essentiam et actum primum unibilis est ei secundum postremam perfectionem, quoniam operatio et essentia sunt adaequatae. Sed intellectus est prima perfectio hominis. Ergo et intelligere quodcunque eius erit postrema perfectio ei. 10

Aliud autem probat Themistius, scilicet quod intellectus ut intellectus possit intelligere substantias separatas et ratio sua potest sic habere vim. Omnis facultas intelligens aliquid propter aliquam rationem intelligendi, potest intelligere omne id in quo illa ratio perfectissime salvatur. Sed intellectus materialis intelligit universalialia propter rationem abstractionis. Ergo magis illas substantias in quibus magis salvatur ratio abstractionis. Et hoc pacto Averroes in *Epistola de foelicitate*¹³⁵ exponit duobus exemplis maiorem. Si enim, inquit, oculus videt colores propter rationem visibilitatis, scilicet lucem, lucem videre magis erit aptus in eo quod oculus. 15 20

Item, probat secundo exemplo dicens quia res quae habet recipere ignem particularem magis de necessitate ignem absolute. Et sic patet vis rationis Themistii. 25

Tunc ad argumentum dicendum quod intellectus ut intellectus potest intelligere substantias separatas, et tunc bene sequitur. Ergo possibile est ipsum intelligere eas ut continuus, quoniam exemplum de oculo nihil est, licet enim sol sit occultus oculis alicuius speciei animalis, non tamen toti speciei animalis. Sic licet intellectui, ut mihi vel tibi continuus, sit occultus intellectus separatus, tamen alicui continuus potest intelligere illum, ut dixi. Ex his patet efficacia rationis Themistij. 30 56^r

¹³⁵ Averroes, *Libellus seu Epistola de connexionem intellectus abstracti cum homine*, fol. 157^v.

Circa rationes Alexandri dicendum puto eas esse demonstrativas uno modo, alio modo esse sophisticas. Si enim ponatur quod intellectus materialis sit generabilis et corruptibilis, proculdubio non possunt rationes reduci in bonum. Si enim, ut dicit Averroes, intellectus materialis generabilis et corruptibilis existens intelligeret substantias separatas, tunc natura contingens mutaretur in esse necessarium. Et hanc consequentiam breviter probamus, licet in 3. *De anima* prolixè locutus sim, supponendo quod dicit Averroes quod unio intellectus cum intellecto est fortior, fixior ac permanentior unione materiae cum forma.¹³⁶ Et hoc probavi in commento 5.¹³⁷ quoniam illa unio est abstracta a loco, tempore et dispositionibus materiae, et universalis ideo simpliciter aeterna. 5 10

Secundo accipimus quod omnis materia quae recipit formam aeternam corporaliter et individualiter, recipit eam semper sic quod nunquam expoliatur ab illa, et est coaeterna ei, et nunquam recipit aliam nisi illam, ut Averroes demonstrat in libro *De substantia orbis*¹³⁸ contra Avicennam. Ex his compono rationem sic. Omnis unio materiae cum forma aeterna, sive corporalis sive spiritualis, est aeterna, ut constat. Sed unio intellectus materialis cum intellectu abstracto est unio intellectus materiae cum forma aeterna et spiritualis et fortior omni unione cuiusculunque formae. Ergo erit plus quam aeterna. 15 20

Ex his deducamus impossibile intellectus potentiae unitur formae aeternae nisi unione aeterna; unione aeterna ergo est aeternus. Relatio enim aeterna requirit fundamentum et terminos aeterna, aeternus ergo necesse esse. Et est generabilis et corruptibilis, ergo contingens; ergo natura contingens mutatur in aeternam. Et ideo accepit Averroes quod Alpharabius, Avempace et Alexander universaliter omnes dicentes intellectum materiale esse generabilem, non possunt salvare potestatem continuationis eius cum abstractis. Et hoc pacto rationes Alexandri sunt sophisticae, quoniam intelligere non erit nisi sentire. Virtus enim materialis et generabilis non potest formare, sed tantum sentire. Modo sensatio non est medium unius rationis cum intelligere substantias separatas. Et sic rationes peccant in minoribus. 25 30

23 "nisi": correction of "ergo".

¹³⁶ See Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 404.

¹³⁷ Nifo 1553, fols. 152^r–153^r.

¹³⁸ Averroes 1562–1574: IX, *De substantia orbis*, cap. 1, fols. 3^r–5^v.

Sed quomodo secundum Averroem valeant, debes scire quod Averroes accepit unum quod intellectus speculativus sit medium dispositivum et sufficiens pro acquisitione intellectionis intellectus abstracti. Et huius ratio est, quoniam intellectui ut intellectus competunt duae operationes, scilicet intelligere abstracta per essentias eorum, et generabilia per quidditates separatas ab individuis. Et cum operatio prima non sit gratia secundae, quoniam esset contra naturam, deterius enim potius est gratia melioris quam econtra, nisi secundaria intentione. Ergo intelligere res materiales per quidditates earum est gratia intelligere substantias separatas.

Accepto ergo quod medium adaequatum perveniendi ad intelligere substantiarum separatarum sit intellectus speculativus, ut declarabitur post, ratio Alexandri est demonstrativa. Cuicumque enim est potentia ad aliquod medium totale respectu alicuius finis, inest finis potentia. Est enim eadem potentia medij totalis et finis. Et sic patet maior primae rationis. Similiter amovetur calumnia secundae, quoniam sive finis eiusdem rationis cum medio, sive alterius, cum sit acquisibilis merito illius medii. Et maior et minor sunt necessariae. Ex his declarantur rationes Alexandri ambae.

Cap. 18. *In quo narratur argumenta
Avempacis et calumnia Averrois et defensio*

Avempace Hispanus¹³⁹ induxit unam viam in *Epistola de continuatione*¹⁴⁰ et in libro *De anima*, cuius propositiones diversimode declaravit. Propter quod Averroes dicit¹⁴¹ illas fuisse duas vias, et componitur sic. || Omnis intellectus, qui natus est intelligere intelligibile, cuius quidditas est una numero apud omnes, natus est intelligere substantiam abstractam a materia et motu. Sed intellectus humanus corpori continuus est natus intelligere intelligibile, cuius quidditas est una numero apud omnes. Ergo in prima figura intellectus humanus corpori continuus est natus intelligere substantiam abstractam a motu et a materia. Propositiones huius in commento nostro *De anima* exposuimus ad longum.

¹³⁹ Information about Avempace is mainly derived from Averroes' *De anima* commentary; see also the note in book I, ch. 21.

¹⁴⁰ For modern editions, see Asín Palacios 1942 and Lomba Fuentes 2000; the Arabic text is in Avempace 1968, pp. 155–173.

¹⁴¹ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 487 and 490–491.

Averroes, Avempacis discipulus, in commento 36. 3. *De anima* contradicit ei primo.¹⁴² Quoniam quidditas dicitur aequivoce fere de substantia separata per essentiam et quidditate rei materialis. Et sic propositio probans maiorem, scilicet quod intellectus innatus est abstrahere quidditates, in eo quod sunt quidditates, erit falsa.

5

Amplius arguit.¹⁴³ Vel cuilibet abstractae quidditati respondet phantasma, vel non. Si sic, cum substantia separata per essentiam nullum habeat phantasma, proculdubio maior erit falsa. Si non, tunc intellectus potest abstrahere quidditatem a quidditate abstrahendo semper et in phantasia nulla erit abstractio individua, idest ab individuo. Hoc autem est contra Aristotelem, nihil enim intelligit intellectus, nisi phantasia illius individuum phantasietur, ut diximus in libro praecedenti.¹⁴⁴

10

Rursum, si ita est quod intellectus intelligit substantias separatas in se, cur non magis in principio quam in fine. Et sequitur illamet quaestio quae facta fuit contra Themistium.¹⁴⁵

15

Postremo, si intellectus intelligit illas, vel intelligit abstrahendo vel non. Si dicas quod non, ergo intellectus non intelligit per abstractionem, et sic maior falsa est et minor. Si intelligit abstrahendo, tunc intellectio illarum est pars partius scientiae speculativae, idest abstractiva, et non per essentias earum intuitiva.

20

Debes scire quod unum probat simpliciter ratio haec, aliud probat a signo. Simpliciter quidem probat quod intellectus intelligit substantiam separatam non per essentialem exclusionem a materia, sed per non inclusionem. Est ergo conclusio absoluta quod intellectus intelligit abstractum ultimata abstractione quod quidem non per essentiam est abstractum, sed per non inclusionem materiae, quod abstractum est unum numero privatione ad omnes intelligentes. Et contra hoc calumniae Averrois nihil sunt.

25

Sed dices tunc non concludunt propositum, dicendum quod directe non, sed bene sunt signum propositi. Videmus enim intellectum intelligere quidditatem abstractam et eam abstrahere, etsi in infinitum esset abstrahibilis, adhuc intellectus eam abstraheret. Ergo potest sciri quod intellectus etiam abstractas quidditates per essentias earum potest intelligere. Et tunc haec ratio est in vi una cum illa Themistii. Et sic patet quo pacto ratio Avempacis sit una et quomodo non.

35

¹⁴² Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 493.

¹⁴³ See Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 494.

¹⁴⁴ See book IV.

¹⁴⁵ See ch. 16.

Cap. 19. *In quo declarantur tres aliae rationes Averrois*

Et cum sint inductae viae horum, inducendae sunt tres aliae Averrois, quarum prima componitur sic. Id quod est maxime a nobis appetibile, et summo opere quaesitum, est nobis possibile secundum nos vel quicquid nostri. Desiderium enim naturale non est ad impossibile. Nullus enim, ut inquit Aristoteles, conatur ad terminum non futurum pervenire. Sed intelligere substantias separatas est a nobis maxime appetitum ac summo opere quaesitum. Est enim regula topica, si unum contrarium summo opere oditur, reliquum summe amatur. Modo ignorantia earum et scientia sunt opposita. Ergo si ignorantia earum oditur, scientia amabitur. Etiam sacerdotes Egyptii dimissis omnibus bonis earum scientiam summo opere investigarunt, quod si esset hominibus impossibile non esset ab hominibus quaesitum. Et haec ratio Averrois, quae excipitur ex 2. *Metaphysicorum* commento 1.¹⁴⁶

Induxit Averroes aliam rationem in *Epistola de foelicitate*,¹⁴⁷ et potest sic componi. Omnis facultas liberata a materia et conditionibus materiae potest indifferenter cognoscere omne cognoscibile cuiuscunque generis. Cum enim liberata sit a materia, liberabitur a determinato modo cognoscendi. Sed intellectus est liberatus a materia. Ergo potest indifferenter omne intelligibile cognoscere. Et sic proculdubio poterit elevari in comprehensionem intellectuum separatorum et continuari eis.

Tertia ratio tangitur ab Averrois 2. *Metaphysicorum* commento 1.¹⁴⁸ et in *Epistola de foelicitate*,¹⁴⁹ scilicet si intellectus humanus non posset comprehendere substantias separatas, tunc ociose egisset. Quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non comprahensum ab alio, sicut si fecisset solem non comprahensum ab aliquo visu.

Hae sunt tres rationes Averrois efficaces, quae ponuntur ab eo saepe saepius.

¹⁴⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 1. fols. 28^r–29^r.

¹⁴⁷ Averroes, *Libellus seu Epistola de connexionem intellectus abstracti cum homine*, cit.

¹⁴⁸ See note 146.

¹⁴⁹ See note 147.

Cap. 20. *In quo numerantur quaestiones contra has rationes*

Alpharabius et alij voluere humanum desiderium non esse ad intellectionem earum per essentias earum, quoniam id est impossibile, sed ad compraeensionem earum abstractivam, et hoc est possibile.¹⁵⁰ Ratio ergo petit quod debet probare.

5

Secundam debilitat expositor,¹⁵¹ quoniam facultas liberata a materia potest intelligere substantias separatas, sed non secundum omnem modum sui esse. Quia non ut corpori continuus intelligit illas, sed ut habet esse liberatum a materia.

Praeterea, Alpharabius diceret quod intellectus potest intelligere illas, non tamen secundum omnem modum intelligendi, sed tantum cognitione per essentias effectuum posterius et cognitione speculativa, non per essentias earum.

10

Contra tertiam rationem sunt multa argumenta. Inquit enim expositor¹⁵² consequentiam illam esse derisibilem, quoniam fallit in consequentia. Quod declarat, quoniam ociosum est quod est propter aliquem finem quem non attingit. Dicit modo ipse quod Averroes supponit intellecta separata esse intellecta et intelligibilia ab intellectu nostro. Et ideo si non intelligeretur, essent ociose. Cui respondet quod sunt intelligibiles per se, non tamen ab intellectu nostro. Nec sunt ociose, quoniam non sunt intelligibiles gratia intellectus nostri.

15

20

Amplius, Averroes committere videtur fallaciam consequentis. Quoniam concedam eas posse intelligi, sed non sequitur non intelliguntur ab intellectu nostro, ergo a nullo intellectu. Ex negativa enim particulari non sequitur negativa universalis, ut 2. *Topicorum*¹⁵³ dicit Aristoteles.

25

Rursum, dicunt quod ubi intellectus nec quid nec quia illarum intelligeret, esset ociosus; ubi autem quicquam earum intelligitur, salvatur possibilitas naturae.

¹⁵⁰ Information probably derived from Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 485–486; cf. Thomas Aquinas, *In Sent.*, lib. IV, d. 49, q. 2, a. 1. For discussion, see Ivry 2007, p. 232.

¹⁵¹ See Thomas Aquinas, *In Sent.*, lib. IV, d. 49, q. 2, a. 1; *Summa theologiae*, I, q. 88, art. 1; *De veritate*, q. 10, art. 11, and q. 18, art. 5; *Summa contra Gentiles*, bk. 2, ch. 60; *idem*, bk. 3, chs. 41–45.

¹⁵² For Thomas Aquinas' discussion of the knowledge of separate substances, see the previous note.

¹⁵³ See Aristoteles, *Topica*, II.6, 112a24–b26.

Cap. 21. *In quo solvuntur quaestiones hae*

Filius Averrois in tractatu *De intellectu*¹⁵⁴ exposuit primam rationem subtiliter apud me. Et quia tota calumnia contra primam rationem est contra minorem illius, immo declaratur minor. Scilicet quod intelligere substantias separatas per essentias earum sit a nobis desiderabile maxime arguit. Illud, inquit, maxime appetitur ac desideratur, quo habito cessat totus appetitus et tota potentia intellectiva ad ulterius intelligendum. Haec patet cuilibet homini, sed intelligere substantias separatas per essentias earum est id quo habito cessat desiderium et potentia intellectiva ad intelligendum. Et propter hoc, inquit, in hora omni, qua renovata fuerit in intellectu forma, renovatur potentia super aliam formam quousque ascendit ad complementum de forma in formam nobiliorem et propinquiorem ad actum. In tantum quod in fine perveniat ad actum, scilicet cum quo nullatenus sit admista potentia et ibi cessat potentia supra aliam formam et desiderium ad aliud nobilius sciendum. Ex his concluditur quod scientia intuitiva per essentias earum maxime nobis sit desiderata ac optata. Ea enim sola habita cessat potentia ad ulteriorem formam et desiderium ad nobilius intelligibile. Et sic non tantum desideratur scientia earum per effectus et abstractiva, sed supra illam desideratur scientia altissima, ubi cessat potentia et desiderium nostrum. Et haec ratio hoc modo exposita apud me est mirabilis.

Secundam rationem declarat Averroes in commento 36. tertii dicens.¹⁵⁵ “Si vero posuerimus quod intellectus materialis non est admistus materiae, et tunc iste sermo erit verus, scilicet quod id quod est magis intelligibile magis comprehenditur.” Quoniam quod comprehendit minus perfectum ex eis comprehendentibus quae sunt non admista materiae, necesse est ut comprehendat perfectius et non contrario. || Est ergo vis confirmationis. Nulla virtus debilitabilis ab obiecto quanto excellentius est obiectum, tanto excellentiori modo appraehendit id secundum omnem modum possibilem. Sed intellectus, si est liberatus a materia, est virtus non debilitabilis. Ergo apprehensivus obiecti secundum omnem modum possibilem apprehendi. Et sic cognitione per essentias earum et per effectus. Et haec ratio si consideretur, est demonstrativa.

26 “intelligibile”: correction of “visibile”, an obvious error.

¹⁵⁴ See Averroes jr 2000, pp. 326–327.

¹⁵⁵ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 488.

His patet solutio ad calumnias. Intellectus enim ut intellectus potest apprehendere illas, et per consequens ut corpori continuus. Quoniam per iam declarata quicquid potest intellectus humanus, potest intellectus humanus ut hic intellectus tibi vel mihi continuus, ut diximus. Et per idem patet solutio ad id Alfarabij. Intellectus enim potest ascendere non tantum ad cognitionem speculativam illarum sed per essentias earum, quoniam cum sit virtus liberata a materia est nata perfici ab illis secundum omnem modum perfectionis.

5

Circa tertiam rationem laborant multi. Ioannes tamen in *Quaestionibus* 3. q. 37.¹⁵⁶ sustentatur principaliter in uno, quod substantiae separatae comparantur ad intellectum nostrum ut formae natae intelligi. Et intellectus noster comparatur eis ut subiectum natum recipere illas spiritualiter et comprehensive. Et multis modis probari potest ex verbis Averrois.

10

Primo, quoniam intellectus potentiae est infimus abstractorum, sed semper infimus intellectus est materia superioris, ut dicunt philosophi. Infima enim intelligentia perficitur a superiori, sicut materia perficitur a forma.

15

Amplius, secundo. Quoniam vilis est potentia respectu nobilis, et nobile est tanquam actus respectu vilis. Ergo sicut substantiae separatae sunt natae intelligi secundum earum naturas, ita intellectus noster est natus perfici ab eis secundum suam naturam.

20

Rursum tertio. Intellectus potentiae est materia omnium abstractorum et omnium intelligibilium. Sed materia non corruptibilis ab ipsis formis est potens et apta suscipere omnes formas. Ergo intellectus potest suscipere omnia intelligibilia, accipiat ergo quod intelligentiae sunt potentes intelligi ab intellectu nostro potentia naturali. Et intellectus noster potest intelligere illas potentia naturali, sicut materia potentia naturali potest suscipere omnes formas. Arguit modo. Intellectus noster corpori continuus est receptivus et passivus intellectionis earum, ergo habet naturalem potentiam recipiendi intellectiones earum per essentias earum. Ergo si aliquando non attinget eas, natura egisset ociose, quia fecisset illam potentiam naturalem intellectus nostri ad illas, quae nunquam in actum deduceretur. Et quod haec sit intentio Averrois ostendit exemplo eius. Ecce quomodo Ioannes¹⁵⁷

25

30

35

¹⁵⁶ Jandun 1587, III, q. 37, cols. 425–427.

¹⁵⁷ See the previous note.

exponit id ex parte intellectus nostri, et non ex parte earum. Utrum vero haec declaratio sit sufficiens post declarabitur.

Alij ut Subgerius¹⁵⁸ et multi sui sequaces¹⁵⁹ deducunt consequentiam ex parte earum. Et accipiunt primo, quod si intellectus potentiae non potest intelligere superiores intelligentias, illae non possunt intelligere Deum. Quoniam forma non apta suscipi in maximo receptivo alicuius generis, illa non est receptibilis in minus receptivo illius generis. Sed intellectus potentiae est maxime receptivus in genere abstractorum. Ergo si primus intellectus non est natus suscipi in intellectu potentiae, nec in aliqua earum erit susceptibilis. Modo habetur haec quod cum de facto intellectus potentiae non intelliget primum intellectum, nulla intelligentia intermedia intelliget eum.

Secundo accepit Subgerius quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam, nec aliquam infra primam, si non potest intelligere primam. Arguitur ergo. Nulla intelligentia quae non potest intelligere supremam, potest intelligere aliquam mediarum vel infimam secundum Averroem. Sed ex primo accepto nulla intelligentiarum potest intelligere superiorem. Ergo nec mediam vel aliquam infra primam. Ex his arguit intellectus potentiae non potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere Deum. Nulla mediarum potest intelligere Deum, ergo nulla mediarum potest intelligere mediam. Nulla mediarum potest intelligere mediam, ergo nulla potest intelligere se. Nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignoratae. Quoniam nulla potest intelligi ab aliquo intellectu quia vel a primo, vel ab infimo, vel a seipsis. Non a primo, quoniam nihil intelligit extra se, nec ab infimo, quia non intelligit illas, nec a seipsis. Ergo a nullo intellectu comprehenduntur. Et sic natura egisset ociose. Hoc dicit Subgerius in tractatu suo *De intellectu*,¹⁶⁰ tertio loco inscripto, qui fuit missus Thomae, pro responsione ad tractatum suum contra Averroem.

Sed mihi videtur quod haec deductio claudicat aperte contra fundamenta Averrois. Primo, quoniam accipit quod prima intelligentia nihil

¹⁵⁸ A less developed version is in Nifo 1508, f. 13^{vb}; Siger's view is also referred to on fol. 20^{rb} of this same work. For discussion, see Steel 2001, pp. 218–219, and 228.

¹⁵⁹ Among these followers, Nifo probably included Achillini; cf. his *Quolibetum* IV, in Achillini 1545, f. 17^{rb}: “Ergo si primam formam non est possibile intellectum possibilem recipere, non est possibile alium intellectum recipere primam formam. Et sic tam frustrarentur intelligentiae mediae ab hoc fine, qui est deum gloriosum intelligere.”

¹⁶⁰ For Siger of Brabant's *De intellectu*, see Introduction, section 5.

intelligit extra se et quod non intelligit infimam, et universaliter nullum ens infra Deum. Et hoc profecto fundamentis Averrois obsistit et arguitur. Omnis intellectus purus quae est omnia entia in gradu nobiliori quam ipsa sunt in seipsis, intelligit omnia entia meliori modo quam sint. Sed dicit Averroes in libro *Destructio destructionum* disputatione 3. in solutione 15. et 18.¹⁶¹ sic: “sed ipse est apud philosophos omnia entia in gradu nobiliori quam ipsa sint in seipsis” et cetera. Ergo Deus intelligit omnia melius quam sint in seipsis.

5

Amplius, quae continentur in mente Dei, sicut formae artificiales in mente artificis, sunt comprehensae ab illius mente. Sed omnia entia continentur in mente primi entis illo modo ut declarat Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 18. in fine, et in 36.¹⁶² in medio. Ergo ut prius.

10

Rursum, omnis purus intellectus quae est causa intelligentiarum in tribus generibus causarum intelligit illas per essentiam suam. Sed declarat Averroes in libro *Destructio destructionum* disputatione 3. in solutione 18.¹⁶³ circa finem quod Deus est causa agens, finis et forma intelligentiarum. Ergo ut prius.

15

Adhuc, ibidem disputatione 12. in solutione 1. et 2. dubij¹⁶⁴ voluit quod duplex est scientia. Quaedam quae causatur a rebus, et haec variatur variatione rerum. Alia quae est causa rerum, et haec permanet et non variatur nisi relative, sicut columna de dextro in sinistram.¹⁶⁵ Et econtra ergo Deus intelligit omnia scientia quae est causa rerum, et sic patet quomodo intellectus primus intelligit omnia et intellectus inferiores. Non prout perficitur ab illis, sed ut est causa eorum et per essentiam eius. Et sic patet primus defectus.

20

25

Ex his potest impediri consequentia Averrois. Primo, quoniam posito quod intelligentiae mediae non intelligantur ab infima nec a se, adhuc intelliguntur a prima, eo quia prima est causa earum. Et sic non sunt ociose intelligibiles.

30

Secundo, peccat haec deductio, quoniam haec consequentia nulla est: intelligentiae mediae non intelliguntur ab infima, ergo non a se. Non enim reputant Latini intellectum potentiae esse maxime recep-

¹⁶¹ Averroes-Nifo 1497, disp. 3, solutio 15 and solutio 18, fols. 42^r, 43^v-46^r.

¹⁶² Averroes 1562-1574: VIII, lib. XII, t/c. 18 and 36, fols. 303^r-305^v, and 318^r-319^r.

¹⁶³ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 18, fols. 43^v-46^r.

¹⁶⁴ Averroes-Nifo 1497, disp. XII, solutio 1, and solutio 2, f. 109^{r-v}.

¹⁶⁵ As said before, Nifo borrows the famous metaphor of the column from Averroes commentary on Aristotle's *Physics*; cf. Averroes 1562-1574: IV, lib. VII, t/c. 20, fol. 322^v.

tivum omnium intellectionum. Nulla enim intelligentia intelligit primam, sicut illa intelligit se. Et quando accipit, quicquid non potest recipi in maximo receptivo non potest recipi in minus receptivo, hoc debet intelligi de receptivo proportionato. Modo dico quod intelligentia proxima Deo est maius receptivum intellectionis Dei quam infima, licet infima sit maius receptivum secundum extensionem. Et sic patet secundo huius deductionem peccare. 5

Adhuc tertio peccat. Quoniam etsi sit scientia Averrois quod nullus intellectus intelligens nobilius potest intelligere vilius, tamen haec non est rationibus probata. Deus enim apud eos intelligit se, et tamen non potest intelligere aliquam rem extra se. Et sic concedi potest quod intellectus noster intelligit se et entia infra se et non aliquod abstractorum. Et deductio haec peccat his tribus modis ut vides. 10

His ergo sic expositis videtur mihi tandem Averroem aliter sentire. Supponit enim ipse substantias separatas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu, ut intellectus est, ut in diversis locis naturalis philosophiae declaravit. 15

Secundo, accepit ibidem quod intellectus noster sit natus eas intelligere et sic volvit duplicem esse aptitudinem intelligendi, scilicet ex parte earum et ex parte intellectus nostri. Et quia ipse dicit in principio *Epistolae de foelicitate*¹⁶⁶ aptitudinem a parte utriusque extremi esse potentiam reducibilem ad actum, ut declaravimus in commento nostro illius epistolae,¹⁶⁷ ideo potentia intelligendi illas est mutua a parte earum, scilicet et nostra. 20

His acceptis pro constantibus declarat Averroes eas quandoque intelligi a nobis et inquantum. Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni. Et probat illas quandoque intelligi a nobis dicens. Quoniam si ita esset, scilicet quod nunquam intelligerentur a nobis, tunc ociose egisse, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, idest natum intelligi aptitudine mutua, non intellectum ab alio. 25 30

Ex his patet quod intentio Averrois non est probare intellectus illos esse possibile a nobis intelligi et nos posse illos intelligere, sed nos quandoque eos intelligere. Quod enim sit possibilis intellectio earum potentia reciproca declaratum est || in multis libris Aristotelis et 35

¹⁶⁶ Averroes, *Libellus seu Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, f. 155^v.

¹⁶⁷ Probably, Nifo 1508 (reprint 1524).

Averrois. Et sic patet Ioannis defectus qui totam potentiam intelligendi consideravit ex parte nostri, et defectus Subgerij qui totam convertit ad eas substantias. Est enim potentia intelligendi mutua presupposita et probatur reductio ad actum, ut patet. Et hunc modum dedit in *Epistola de foelicitate* et nos in commento nostro¹⁶⁸ declaravimus totum hoc.

5

Cap. 22. *In quo inducuntur
omnes rationes possibiles induci pro hoc*

Postremo quod intellectus sit aptus intelligere substantias separatas arguitur. Quaecunque sunt eiusdem naturae quicquid est possibile uni, erit alteri possibile. Modo dicit Averroes in *Epistola de foelicitate*,¹⁶⁹ receptio quae est in intellectu materiali est speciei receptionis naturae intellectuum abstractorum, et idem commento 14. 3. *De anima*.¹⁷⁰ Ergo, ut dicit, debitum est ut uniatur cum abstracto.

10

Adhuc, arguit ibidem, id quod proprium est omnibus abstractis competit omnibus illis. Sed intellectuum abstractorum proprietas est ut se comprehendant, et per consequens ut prius. Ex his rationibus potest accipi quod intellectus noster potest continuari illis. Et hae duae rationes sint acceptae tanquam probabiles.

15

Quod autem hoc sit etiam de mente philosophorum et authoritatibus declaratur multis. Et primo ad hoc sunt verba Alexandri quae ponuntur in tractatu *De intellectu* qui incipit “intellectus authore Aristotele trifariam dicitur” et cetera. Ubi in capite de intellectu adeptus¹⁷¹ ponit haec verba. “Et intellectus qui est in potentia cum fuerit completus et augmentatus, tunc intelliget agentem. Quoniam quemadmodum potentia ambulandi, quam homo habet in nativitate, venit ad actum post tempus, quando perficitur id per quod fit ambulatio, ita intellectus cum fuerit perfectus intelliget ea quae sunt per suam naturam intellecta” et cetera.

20

25

Amplius, Themistius idem ponit in tertio suae *Paraphrasis de anima*, in capite 52.¹⁷² ubi arguit intellectum potentiae comprehendere sub-

30

¹⁶⁸ See above.

¹⁶⁹ Averroes, *Libellus seu Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, f. 156^{r-v}.

¹⁷⁰ Averroes 1953, lib. III, t/c. 14, pp. 428–433.

¹⁷¹ See Alexander, *De intellectu*, in Théry 1926, p. 79. It is clear, however, that Nifo used another translation, that is, not this medieval one.

¹⁷² Actually, Themistius 1570: *Paraphrasis de anima*, III, cap. 51, p. 181.

stantias separatas inquit. “Videtur enim intellectus materialis etiam facultate hac praeditus proculdubio, ut res penitus abiunctas a materia possit comprehendere” et cetera.

Rursum Simplicius 3. *De anima* in commento illius textus¹⁷³ “utrum contingit etc.”¹⁷⁴ autoritate Alexandri inquit. “Verum Alexander et inseparabilem—inquit—contingere inseparabilium esse cognitivum. Quoniam et ab inseparabilibus inseparabilia ipsi relatio, sed non erat relatio eadem intellectioni. Haec enim velut ictus quidem est et excitatio, illa vero intellectio finis. Incipit ergo hinc et ex inseparabilibus anima, propter multam ad extrinsecus inclinationem, ut vero imaginibus illius adiiciens velut ab imaginibus in prima exemplaria seipsum reducit” et cetera. Ecce quam plane Simplicius cum Alexandro quantum ad hoc sentire videtur. Idem sentit Alpharabius in libro *De intellectu et intellecto*,¹⁷⁵ ubi verba Alexandri inducit, et motivum eius, et tu vide. Idem Avempace Hyspanus in libro *De anima*, et in *Epistola continuationis*,¹⁷⁶ idem Avicenna in 9. *Metaphysicorum*¹⁷⁷ et in 6. *Naturalium* parte 5.¹⁷⁸ et Algazel et Averroes et omnes fere Graeci et Arabes intellectum nostrum posse continuari illis non formidant.

Ex his persolvi potest quaestio, scilicet quaerens an intellectus possit continuari vel comprehendere illas substantias separatas. Dicendum enim quod intellectus ut intellectus potest intelligere substantias separatas et illis continuari proculdubio. Et haec concedunt nostri theologi et philosophi omnes, praeter eos qui ponunt intellectum mortalem.

Cap. 23. *In quo moventur quaestiones in doctrina Averrois* 25

Habemus hactenus, quod intellectus noster inquantum intellectus potest illis copulari et hoc accepimus ab omnibus fere veteribus. Sed in hoc adsunt ambiguitates non parvae,¹⁷⁹ quorum prima est quid sit vera foelicitas apud philosophos.

¹⁷³ Simplicius 1564, III, f. 73^r.

¹⁷⁴ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431b16–19.

¹⁷⁵ Alfarabi 1929, pp. 120–121.

¹⁷⁶ See the notes to ch. 18.

¹⁷⁷ Avicenna 1977–1980, tract. IX, in Avicenna 2002, pp. 843–989.

¹⁷⁸ See Avicenna 1968–1972: II, pars V, cap. 6, pp. 134–153.

¹⁷⁹ In his *De anima* commentary, Nifo formulates 22 doubts on copulation and intellectual beatitude; cf. Nifo 1553, fol. 199^r.

Secunda est quomodo intellectus copuletur eis, an immediate, an per medium aliquod.

Tertia, an in hoc statu, an post mortem apud Averroem.

Quarta, quid sit copulatio hominis in qua foelicitatur.

57^v

Quinta, utrum ho|mo in statu foelicitatis sit tanquam Deus, ut dicit Themistius.

5

Sexta, utrum intellectus agens prius continuetur nobis quam intelligatur a nobis vel per ipsum intelligamus.

Septima, utrum intellectio foelicis sit nova vel aeterna.

Octava, utrum illa intellectio sit intuitiva an abstractiva apud eum.

10

Nona, utrum magister possit eam communicare discipulo.

Decima, si per intellecta falsa possit homo copulari illis.

Undecima, utrum cum homo incipit esse foelix incipit intelligere intellectum agentem.

Duodecima, quo ordine fiat haec copulatio; et an omnes substantias simul intelligat intellectus noster; tunc, an ordine quodam, ut dicit Averroes.

15

Tertiadecima, utrum plures possunt esse foelices eadem numero foelicitate. Quibus solutis iam erit doctrina Averrois in hoc quaestito quasi manifesta.

20

*Cap. 24. In quo adducitur solutio
quorundam ad primam quaestionem*

Acceptis omnibus his quae ad huius propositum serviunt, superest primam ambiguitatem persolvere, circa quam diversae dictae sunt positiones. Sed ut strictius loquamur, quidam viri sapientissimi dicunt quod beatitudo seu foelicitas seu status potest capi duobus modis.

25

Uno modo scilicet pro coniunctione qua anima rationalis copulatur supremo appetibili et intelligibili. Et sic beatitudo formaliter est relatio animae ad obiectum foelicitatis, quemadmodum unio compositi est relatio qua copulatur materia ipsi formae. Sic beatitudo hoc modo est relatio qua anima copulatur Deo et intelligentijs.

30

Alio modo accipitur pro fundamento proximo illius relationis, quae dicitur copulatio seu unio seu coniunctio mediante quo tanquam proximo fundamento copulatur anima ipsi ultimo appetibili et intelligibili. Et sic beatitudo essentialiter et per se est ipsa operatio animae, qua ipsa amat et intelligat Deum. Quae operatio est secundum rem distincta ab obiecto foelici et anima foelicitata, sicut altero distinguitur secun-

35

dum rem a materia et forma, quae recipitur mediante ea. Moventur autem hi argumento hoc. Id quo beata anima per se et primo copulatur ultimo et supremo appetibili et intelligibili est formaliter beatitudo, ut omnes philosophi existimant. Sed anima beata primo et per se copulatur supremo appetibili et intelligibili formaliter copulatione, proxime et fundamentaliter operatione. Ergo beatitudo est formaliter copulatio uno modo, et formaliter operatio alio modo, et sic patet totum hoc. 5

Quod autem haec sit mens Aristotelis arguitur. Quoniam Aristoteles in 9. *Metaphysicorum*¹⁸⁰ dedit hanc conclusionem, dicens “quare et foelicitas vita.” Et Averroes in commento 16.¹⁸¹ in calce dat rationem dicens “quia qualitas alicuius vivi.” Componetur ergo syllogismus secundum Aristotelem et Averroem sic. Omnis qualitas vivi est vita; foelicitas qualitas est vivi; ergo foelicitas est vita. Ex hoc syllogismo arguitur propositum. Omnis qualitas vivi est operatio vivi; sed foelicitas est qualitas vivi; ergo operatio. Et tu lege totum textum et commentum quia clarius patefacit istud. 10 15

Amplius, id quo foelicitatur Deus est vera foelicitas. Sed dicit Aristoteles 12. *Metaphysicorum*.¹⁸² “Si non intelligat quid utique erit insigne, sed se habebit quemadmodum ut si dormiens sine intelligentia.” Propter quod paucis interpositis concludit. “Non utique erit optima substantia, intelligere enim honorabile inest.” Et tu vide Averroem in commento 51.¹⁸³ illius, quia apertius loquitur. Ergo foelicitas est operatio praestantissima animae, et per consequens foelicitas formaliter in operatione consistit. 20 25

Adhuc, id quod est actus intellectus, scilicet optimus et sempiternus est operatio formaliter. Sed dicit Aristoteles et Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 39.¹⁸⁴ quod foelicitas est vita sempiterna et optima quae actus est intellectus. Ergo ut prius.

Rursum, id cuius gratia est substantia et finis est foelicitas. Sed dicit Aristoteles 2. *Coeli*.¹⁸⁵ “Unumquodque enim quorum est opus, est gratia operis. Dei autem operatio immortalitas, haec autem est vita 30

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, IX.8, 1050b1: “(...) and the life is in the soul, and therefore well-being also; for it is a certain kind of life.”

¹⁸¹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 16, fol. 242^v.

¹⁸² Aristoteles, *Metaphysica*, XII.9, 1074b18–22.

¹⁸³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 51, fols. 334^r–337^r.

¹⁸⁴ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fols. 321^v–323^r.

¹⁸⁵ Aristoteles, *De coelo*, II.3, 286a8–9.

sempiterna.” Et sic minor constat, scilicet quod operatio est id cuius gratia est substantia. Et tunc conclusio erit, ut prius. Possunt pro hac parte induci plures rationes, quae ex verbis Aristotelis accipiuntur 1. et 10. *Ethicorum*. Quarum prima est, cuius reliqua operata sunt, est foelicitas. Sed ostendit in 1. *Ethicorum* capite 8.¹⁸⁶ omnia operari gratia operationis. Ergo et cetera. 5

Amplius, id cuius privatione ociosus est homo, est finis hominis. Sed ostendit ibi || Aristoteles capite 9.¹⁸⁷ inductione, quod privatione operationis homo dicitur ociosus. Ergo ut prius et cetera.

Rursum, id secundum quod contingit semper optimum esse est formaliter finis. Sed secundum opus, idest et non secundum habitum, ut ostendit Aristoteles ibidem capite 10.¹⁸⁸ in calce, et capite 18.¹⁸⁹ Ergo ut prius. 10

Adhuc, id in quo est maxima delectatio est foelicitas. Sed docet Aristoteles ibidem capite 11.¹⁹⁰ quod delectatio est in operatione consistens. Ergo ut prius. Has etiam rationes et alias multas invenies 10. *Ethicorum* capitulis multis, et tu lege si placet. 15

Cap. 25. In quo specialiter declaratur positio horum

Ut intelligatur ergo positio horum proculdubio distinguenda est. Cum enim homo multiplices habeat regiones, suprema et regalis est contemplativa cuius partes sunt intellectus contemplativus et voluntas contemplativa. Quae quidem voluntas non eo contemplativa dicitur, quia eius actus contemplatio sit, sed quoniam eius actus, ut sic, speculationem sequitur. Declaratum est igitur hactenus secundum hos foelicitatem consistere in opere supremae regionis. Sed quoniam adhuc illius regionis duae sunt partes, intellectus scilicet et voluntas, declarandum restat utrum secundum eos foelicitas sit utriusque partis actus, an principalius et magis actus intellectus vel voluntatis. Hoc quidem enim est occultum et laboriosum. Et parum aut nihil habemus ab Aristotele de hoc et ideo paucitas verborum Aristotelis in hoc fuit causa magnae differentiae in posterioribus. 20 25 30

¹⁸⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1097b22–1098a3.

¹⁸⁷ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.8, 1098b30–1099a2.

¹⁸⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.9, 1099b25–32.

¹⁸⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.13, 1102a5–1103a10.

¹⁹⁰ See Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.8, 1098b30f.; and I.9, 1099b9–1100a9.

Propter quod, quidam sapientes dixerunt actum foelicem posse comparari ad naturam animae rationalis absolutam et ad potentias illius, scilicet voluntatem vel intellectum. Si ad naturam absolutam, sic foelicitas est unus actus simplex respectu illius naturae, quoniam ille actus est circa simplex obiectum et in una natura receptus. Si comparatur ad potentias illius naturae, vel comparabitur ad potentias simpliciter, vel ut ordinantur in obiectum foelix. Si ad potentias absolute, sic foelicitas est aggregatum ex illis actibus formaliter, ita quod foelicitas erit consistens in ambobus illis formaliter et totaliter. Si ut comparantur ad obiectum, cum voluntas principaliter et excellentius per amorem et velle uniatur ac copuletur Deo, proculdubio foelicitas principaliter consistet in actu voluntatis circa ultimum finem.

Et hi multa dicunt circa hoc, sed summa eorum haec est. Non enim intendo hic inducere omnia verba eorum quos hic recito, sed summam inducere sensus eorum. Et qui approbandi sunt approbabitur, et reprobandi reprobabitur.

Moventur autem hi fortissimis argumentis. Omnis actus quo anima unitur ac copulatur maxime obiecto foelici, est maxime et proprie foelicitas. Sed actus voluntatis, scilicet amare Deum, est huiusmodi, quoniam per intelligere intelligens non ita intime copulatur intellecto sicut per amare. Quemadmodum Aristoteles in 9. *Ethicorum*¹⁹¹ probat dicens quod amor sic unit amans amato, quod amicus est alter ipse.

Amplius, foelicitas debet consistere in actu animae optimo. Sed actus supremae regionis hominis est optimus reliquarum. Et adhuc actus voluntatis praestabilior actu intellectus, quoniam ipse voluntatis actus semper determinatus est in bonum. Intellectus autem indifferens est ad bonum et ad malum, propter quod multi theologi dicunt quod stat aliquem intellectum per intelligere uniri Deo et tamen cum illa intellectione potest stare summum odium in eum.

Rursum, beatitudo est quid delectabilissimum, ut diximus. Modo velle magis est delectabile voluntati quam intelligere, cum velle sit actus proprius ei et intelligere sit actus alterius potentiae, scilicet intellectus. Adhuc, id cuius oppositum est peius, id est melius, ut ex regula tertij *Topicorum*,¹⁹² et 9. *Ethicorum*¹⁹³ accipitur. Modo odire supremum obiectum est pessimus actus, ergo amare est optimus et cetera.

¹⁹¹ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IX.8, 1168a28–1169b2.

¹⁹² Aristoteles, *Topica*, III.2.

¹⁹³ Untraced in Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IX.

58^r Postremo, tunc mulier non posset esse foelix, quae tantum Deum amat et ipsum non in|telligit, ut dicitur. Et haec videtur intentio philosophi in 10. *Ethicorum* capite 10.¹⁹⁴ ubi in calce probat sapientem esse foelicissimum, quia Dei amantissimus. Est autem amantissimus Dei, quia diligens et honorans maxime intellectum, qui Deo cognatus est. Ergo beatitudo formaliter et praecipue consistit in amando Deum et amari a Deo, et ut dicunt non in amore sequente intellectionem abstractivam, sed intuitivam, ut dicunt isti. Amor enim sequens compraeensionem Dei intuitivam est vera et perfecta foelicitas. 5 10

Cap. 26. *In quo refellitur positio haec*

Videtur mihi quod positio horum peccat primo, quia ponit foelicitatem formaliter esse actum seu operationem diversam ab essentia intellectus, et ab essentia supremi intelligibilis et summi appetibilis.¹⁹⁵ Secundo maius peccatum est, dum extimat actum foelicem esse amorem intuitivum primo et per se, et non compraeensionem. 15

Quod autem in primo delinquat, ostenditur. Intellectus enim est materia intelligibilium, sicut prima materia est subiectum sensibilibum formarum. Sed prima materia non quiescit in actu realiter diverso a forma et ab essentia eius, sed in essentia formae, ut dicit Aristoteles. Materia enim immediate attingit essentiam formae sine omni medio. Ergo intellectus immediate attingit essentiam primi appetibilis ac intelligibilis sine omni operatione media secundum rem diversa ab essentia utriusque. 20

Amplius, vel supremum intelligibile est melius operatione ad ipsum vel deterius. Si deterius, hoc est derisibile, ut constat. Erit ergo melius. Sed melius est finis deterioris, 7. *Politice*.¹⁹⁶ Ergo ultimus finis adhuc habet ulteriorem, quod est falsum. 25

Rursum, omne tale per essentiam est id quo alia participative sint talia, ut patet in omnibus. Sed Deus foelix est et beatus propter seipsum; ipse ergo est id quo alia sunt foelicia. Ergo intellectus est foelix Deo et non operatione, quae est circa Deum. 30

¹⁹⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.8, 1179a23–24.

¹⁹⁵ A similar confutation is in Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, bk. III, ch. 26.

¹⁹⁶ Aristoteles, *Politica*, VII.8, 1328a24–b22.

Adhuc, nullum accidens potest esse foelicitas ultima facians totalem capacitatem rationalis animae. Sed operatio sive supremi sive infimi intelligibilis est accidens, quoniam qualitas. Ergo non decet eam esse foelicitatem, ut patet. Et multa tetigimus argumenta superioribus capitulis.

5

Quod autem peccat in secundo est dato quod foelicitas sit operatio animae secundum rem diversa ab ultimo intelligibili et appetibili et ipsa anima. Et arguitur argumento suo. In eo actu consistit foelicitas qui est perfectior. Sed intellectio intuitiva est perfectior amore intuitivo. Ergo argumentum contra eos minor declaratur, quoniam ille actus est perfectior ad quem essentialiter sequitur delectatio. Sed ad intelligere sequitur delectatio et non ad delectationem delectatio. Ergo intellectio est perfectior.

10

Amplius, intellectio tangit Deum immediatius illo amore, cum amor tangat mediante intellectione.

15

Rursum, Deus est causa immediata intellectionis foelicis. Sed respectu amoris est causa mediata, quia mediante appraehensione. Ergo intellectus est perfectior amore.

Postremo, Aristoteles 10. *Ethicorum* capite 10.¹⁹⁷ movit quaestionem et determinat in fine quaestionis dicens quare utique erit foelicitas speculatio quaedam. Et inquit Seneca, quod in homine optimum quid ratio est, quoniam sola ratio perfecta beatum facit; vide ipsum epistola, "Inimicitias"¹⁹⁸ et cetera.

20

Cap. 27. In quo ponuntur positiones aliae

His acceptis ac perfecte expositis scientia omnium Peripateticorum est, ut Alexandri, Themistii, Simplicij, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alpharabij, Avempace et omnium antiquorum, quod foelicitas formaliter est intellectus agens ita, quod sicut intellectus agens est formaliter foelicitas, ita foelicitas formaliter intellectus agens. Sunt enim nomina diversa idem significatum secundum rem habentia.

25

30

Verum horum quidam dicentes intellectum agentem esse intellectuum separatorum infimum, ut Avicenna, Algazel, Alpharabius, Themistius, Avempace. Et multi alij dixerunt foelicitatem rationalis animae esse infimam intelligentiam separatarum. Cum enim tota rationalis

¹⁹⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.8, 1178b8–23.

¹⁹⁸ Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, IX, 75.

anima conversa fuerit ad intellectum agentem, tunc comprahensio illius animae erit per essentiam intellectus agentis. Ita quod intellectus agens erit simul comprahensio sibi et rationali animae, sicut color simul est forma parieti et comprahensio oculorum. In abstractis enim non differt comprahensio et res appraehensa, et immo intelligentia infima erit tunc animae comprahensio et sibi. Et hanc positionem Ioannes Iandunus in *Quaestionibus tertij de anima*¹⁹⁹ adscripsit Averro- 5
 roi. Cum enim intellectus agens non sit Deus, nec aliqua intelligentiarum moventium stellas, proculdubio erit infima. Ergo foelicitas consistit in appraehensione ultimi intellectus, cuius scientiae Albertus in 3. *De anima*, tractatu 3. capite 11.²⁰⁰ et in 11. suae *Sapientiae* tractatu 1. cap. 9.²⁰¹ visus est esse aperte, ut declarabitur post.

Et tunc existimavit Avicenna²⁰² quod foelicitas rationalis animae sit proxima intelligentia, scilicet intellectus agens; foelicitas intellectus agentis est intelligentia Lunae, et foelicitas Lunae est intelligentia Mercurij, ita quod semper intellectus postremus foelicitatur in sibi proximo. Solus ergo Deus est foelix seipso, ita quod Deus simul est foelicitas sibi et comprahensio simul intelligens et intellectus, foelicitas et foelix, nullo superiori intellectu vel bono beatus, ut dicunt, et recte quantum ad hoc. 20

Dicentes²⁰³ autem intellectum agentem esse Deum dixerunt felicitatem formaliter esse Deum ac Deum ipsum esse foelicitatem, hoc pacto syllogizantes. Intellectus agens est Deus, foelicitas est intellectus agens. Ergo foelicitas est Deus, et econtra. Ex his sequitur quod una numero foelicitate Deus et omnes intellectus separati sunt foelices, quoniam 25
 Deo omnes intellectus foelicitantur. Deus est una numero foelicitas, ergo omnes intellectus foelicitantur una numero foelicitate.

Deus ergo Deo per essentiam beatificatur, proxima intelligentia essentia Dei ut forma foelicitatur. Iterum intellectus Iovis Deo foelicitatur. Iterum intellectus Martis Deo foelicitatur, quemadmodum Deus 30
 Deo foelicitatur. Iterum intellectus Veneris Deo eodem modo foelici-

¹⁹⁹ Cf. Jandun 1587, III, q. 36, cols. 407–425.

²⁰⁰ Albertus Magnus 1968, III, tr. 3, cap. 11, pp. 221–223: “Et est digressio declarans veram causam et modum coniunctionis intellectus agentis nobiscum.”

²⁰¹ Albertus Magnus 1960–1964: II, pp. 471–473.

²⁰² According to Avicenna, human knowledge consists of the totality of the intelligibles contained in the intellects of the celestial spheres, and is structured in a syllogistic fashion. Cf., for example, Avicenna 1977–1980, tract. VIII, cap. 7, in Avicenna 2002, pp. 823–839.

²⁰³ See ch. 12 above, and note 101.

tatur. Et consequenter omnes residui intellectus, adeo quod intellectus hominis essentia Dei foelicitatur, quemadmodum Deus essentia Dei. Ergo una numero foelicitate Deus est foelix, qua omnes alij. Est enim ipse foelicitas sibi et alijs.

Ex his amplius liquet accipere quod quaelibet intelligentia foelicitatur per copulationem intellectus agentis cum intellectu potentiae, excepta prima, quae foelix est et beata per seipsam ipsa, 7. *Politicae* cap. 1.²⁰⁴ et 10. *Ethicorum* cap. 10.²⁰⁵ Omnes autem reliquae foelicitantur per copulationem Dei, qui est agens intellectus cum earum essentiis quae comparatione Dei sunt intellectus potentiae receptivi perfectibiles per illum secundum esse intentionale.

Differt autem copulatio intellectus potentiae Lunae et aliorum cum intellectu agente, scilicet divino, a copulatione intellectus agentis cum intellectu potentiae nostro, quoniam illa est simpliciter aeterna, secundum se absolute et simpliciter et in respectu. Copulatio intellectus agentis cum rationali anima est aeterna uno modo et secundum alium modum nova, ut declarabitur.

Ex his rursum sequitur forte verificatio verborum Aristotelis in toto libro *Ethicorum* et alibi ubi de foelicitate voluit ipsam esse actum optimum, actum nobilissimum, actum perfectissimum, dignissimum, excellentissimum, honorabilissimum, amantissimum, finalissimum, liberrimum, delectabilissimum. Haec enim omnia de Deo secundum hos verificanda esse credit. Est enim Deus actus optimus, quia Deus bonus est seipso, nobilissimus, perfectissimus et reliqua, ut intelligenti facile est inducere. Haec sunt quae ex libello Subgerii viri gravissimi excipiuntur, vel quaedam horum. Et nos labore nostro hoc modo declaravimus.

Cap. 28. *In quo ponitur veritas Averrois*

Ut igitur positio huius philosophi intelligatur, oportet accipere quod sicut unum praecise est intellectum et volitum sub diversis rationibus, intellectum quidem ut perficiens intellectum ipsum absolute, volitum ut perficiens illum sub indifferentia fugae vel consensus, ita una numero est intellectio et volitio. Sed differunt, quoniam intellectio est intellectum absolute, volitio est intellectum ut acceptatum vel fugitum.

58^v

²⁰⁴ Aristoteles, *Politica*, VII.1, 1323b20–35.

²⁰⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.9, 1179a33–1181b22.

Sic unamet res est voluntas et intellectus, intellectus quidem ut perficitur ac formatur ab intelligibili sub ratione absolutae, voluntas autem ut perficitur cum ratione fugae vel prosequaelae, ut superiori libro diximus. Ergo intellectus et voluntas sunt unamet res simpliciter absolute, licet sint diversae rationes. Et inde videmus Aristoteles et Averroes nullam facere differentiam inter ea nec tractatus diversos, nec capitula diversa, ut in libro *De anima* visum est.

5

Ex his sequitur quod unamet foelicitas est intellectio et volitio, ac unamet essentia est intellectum et volitum. Est enim in abstractis intellectio rei idem quod ipsa res, ac volitio rei idem est cum re volita. Ergo si Deus erit foelicitas, Deus erit intellectio et volitio insimul, et etiam simul est volitio quod foelicitas et intellectio quod volitio et foelicitas et cetera.

10

Amplius, sequitur quod ociosa est quaestio quaerens utrum foelicitas principaliter sit intellectio quam volitio an econtra. Cum volitio et intellectio non differunt nisi nomine vel ratione, nisi quaestio fiet sub ratione respectiva hoc modo scilicet utrum foelicitas sit Deus sub ratione qua intellectio, an Deus sub ratione qua volitio vel amor. Et tunc quemadmodum homo sub ratione qua animal nec dicitur rationalis nec irrationalis positive, sic Deus sub ratione qua intellectio nec dicitur bonus nec malus positive. Et sicut principalis ratio hominis consistit in animali tanquam in potissimo tali, quo habito stat haberi hominem, et quo remoto removetur homo, et in rationali consistit tanquam in contractivo illius, sic foelicitas primo et principaliter est intellectio, tamen volitio est contrahens illam. Ergo foelicitas non est Deus tantum sub ratione qua est intellectio, nec Deus sub ratione qua volitus voluntate intuitiva.

15

20

25

Sicut nec homo est animal tantum nec rationale tantum, sed utrumque, sic foelicitas est utrumque, scilicet Deus sub ratione intellecti et amati; intellecti principaliter et potissime, amati sub ratione contrahentis illam.

30

Et haec dicit Aristoteles 12. *Metaphysicorum*²⁰⁶ verbo illo “moven autem sicut appetibile et intelligibile, haec enim sola movent, non mota.” Vult dicere quod est finis et foelicitas sub ratione intellecti et voliti, et non alterius tantum. Et debes scire quod licet intellectio, ut intellectio, stet absque amore rei intellectae, sicut animal inquantum animal absque rationabili. Tamen intellectio talis rei intellectae, verbi

35

²⁰⁶ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072a24–27.

gratia Dei, vel optimi entis, non stat absque amore illius rei, quemadmodum animal, quod est homo, non stat absque rationali. Non ergo potest esse intellectio Dei sine amore Dei, sicut animal quod est homo non potest esse sine rationali. Tamen intellectio, ut intellectio, potest esse sine amore rei intellectae.

5

Declararunt enim sapientes proponentes aliquam esse veram per se et falsam per accidens, ut dicit Averroes. Foelicitas ergo est intellectio Dei ut intelligibilis et optimi, ut visum est. Et cum intellectio et res intellecta in abstractis idem sit, res autem intellecta cum sit Deus, ut esse habet intentionale—Deus autem est optimum, et in se amor et volitio per essentiam intuitivam—proculdubio foelicitas, ut intellectio Dei, omnino est volitio. Deus ergo est foelicitas, ut intellectio et volitio, et sic habetur totum hoc.

10

Accipio et rursum quod Deus comparatur ad quemlibet intellectum inferiorem secundum esse intentionale et sic est finis et forma omnium inferiorum intellectuum, et secundum esse in se scilicet reale et extra animam. Et sic est agens omnium illorum, ut declaravi in commento libri *Destructio destructionum* et in commento libri *De anima*.

15

Et his sequi debet quod intellectus inferioris substantiae potest intelligere Deum duobus modis. Uno modo per essentiam Dei, ut quando intelligit ipsum inquantum formam. Et sic omnes intellectus inferiores sunt materia respectu primi entis. Sicut enim materia per essentiam formae recipit formam secundum esse reale, ita quilibet intellectus inferior per essentiam primi recipit primum intentionaliter. Et sic primo hoc modo intellectus inferior intelligit semper superiorem per illius superioris essentiam.

20

25

Secundo modo intellectus inferior intelligit superiorem per essentiam inferioris, verbi gratia, intellectus Lunae intelligit Deum per essentiam intellectus Lunae, et hoc modo intelligit ipsum Deum, prout Deus comparatur intellectui Lunae, ut agens. Et sic intellectus inferior respectu Dei est quasi forma et finis secundaria intentione. Et hoc decept Subgerium et eius sequaces. Deus enim uno modo est finis et forma omnium intellectuum inferiorum, scilicet secundum esse intentionale. Alio modo est agens et quasi motus secundaria intentione, et sic intellectus inferior intelligit Deum per essentiam sui, ut || intellectus Lunae per essentiam intellectus Lunae intelligit Deum, et hoc totum scripsimus in commento nostro libri *De anima*.²⁰⁷

30

35

²⁰⁷ Nifo 1553, III, t/c. 36, fols. 195^r–205^v.

Accipio postremo quod duplex est intellectus agens. Rationalis animae unus scilicet tanquam sol, ut Deus benedictus, qui est intellectus agens, in virtute cuius omnes intellectus intelligunt. Alius tanquam lumen, ut ille qui est gradus perfectionis animae rationalis, quo elevatur super materiam et appropinquat Deo, ut in libro habito dictum est. 5
Primus intellectus est universalis et communis omnibus, quem omnes intelligunt, ut forma est perfecta perficiens eos omnes. Secundus est proprius et est essentia inferioris intellectus, per quem intelligit primum ut agens est. Ergo intellectus agens est Deus et lumen rationalis animae: Deus enim ut illuminans, ille autem ut quo fit illuminatio. 10

Ex quibus sequitur quod intellectus humanus et consequenter homo duobus modis potest intelligere Deum. Uno modo per essentiam Dei, ut quando Deus comparatur homini vel intellectui eius ut forma. Alio modo per essentiam proprii intellectus, ut quando intelligit ipsum ut agens. Ita enim intellectus humanus intelligit Deum, sicut intellectus 15
Lunae. Sicut enim intellectus Lunae per essentiam intellectus Lunae intelligit Deum, ut agens est. Quae essentia est gradus quo elevatur intellectus Lunae ab omni ente infra eum et appropinquat supremo. Sic intellectus humanus intelligit Deum per essentiam humani intellectus, idest per essentiam agentis, qui est gradus quo elevatur a materia ut 20
accedit ad Deum.

Amplius, sicut intellectus Lunae per essentiam Dei intelligit Deum ut forma, sic intellectus humanus intelligit Deum per essentiam Dei ut forma est. Quia igitur homo duobus modis dependet a Deo, scilicet ut formatum a forma, et ut factum ab agente, si reditus eius ad suum principium debet esse perfectus, decet hominem intelligere Deum duobis 25
modis, scilicet ut forma seu finis et ut agens. Et quidem ut forma intelliget Deum per essentiam Dei, ut vero agens intelliget eum per essentiam agentis. Et eo fit ut uno ictu homo foelix copuletur Deo ut formae et lumini suae animae, tanquam rationi per quam intelliget primum. 30
Et haec vocatur perfecta copulatio.

His acceptis ac verificatis proculdubio apparet quod Deus tantum non est foelicitas cuilibet intellectui, sed tantum sibi. Neque intellectus agens, quod est aliquid animae nostrae, est foelicitas. Prima enim est nimis communis ut constat, nec redit ad eum foelix reditione com- 35
pleta. Quaerimus enim foelicitatem propriam, 1. *Ethicorum* cap. 9.²⁰⁸
Ergo foelicitas propria est comprehensio Dei et intellectus agentis. Et

²⁰⁸ Probably, Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7–8, 1097a15–1099b7.

cum comprahensio et comprahensum sint idem, proculdubio foelicitas est adaequate intellectus agens, idest lumen animae nostrae et Deus. Et sic erunt tot foelices quot foelicitates et econtra. Alia scilicet Lunae, alia Mercurij, alia Veneris et cetera, prout alia est essentia Lunae, alia Mercurij, alia Veneris et cetera. Sed ambiges cum intellectus Lunae intelligit Deum, ut formam, nonne intelligit totum esse? Ergo ibi foelicitatur. Responditur quod bene intelligit totum esse, non tamen secundum omnem modum essendi. Et immo si foelicitas debet esse completa, debet esse in completo ente secundum omnem modum possibilem.

Quid quidem igitur sit vera foelicitas secundum Averroem et Aristotelem, his patet.

*Cap. 29. In quo solvuntur omnia argumenta
contra hoc a principio et in processu inducta*

Superest modo persolvere argumenta aliorum, illis enim solutis perfecte magis videbitur positio haec consona verbis sapientium. Ad argumenta posita cap. 2²⁰⁹ ad primum dicendum, quod bene concludit Deum esse foelicitatem simpliciter. Quoniam maiori debet addi hoc ‘ut sit homini’, ita quod maior sit hoc modo: omnis ultimus finis homini, ultimus homini, optimus homini et cetera, semper addendo ly ‘homini’. Proculdubio est foelicitas homini, modo Deus non est huiusmodi, sed Deus et lumen animae rationalis, ut visum est. Eodem pacto oportet ut maiores omnium aliorum dearticulentur, et sic concludunt non Deum tamen esse foelicitatem, sed eo addito. Quo fit ut non pateat foelicitatem esse optimum simpliciter neque ultimum simpliciter, finem simpliciter, sed homini optimum finem et ultimum homini, ut diximus.

Argumenta vero facta cap. 3²¹⁰ minime urgent, quoniam Aristoteles vult quod foelicitas totius hominis, quantum ad portiones tres, scilicet vegetativam, sensitivam, et intellectivam, non consistat in bono separato. Attamen Plato et Aristoteles, ut Eustratius testatur, congruunt quod capien[do] foelicitatem pro bono simplici supremae hominis portionis, proculdubio id sit Deus modo praeexposito. Nec ratio cogit, homo enim dicitur foelix Deo non formaliter per essentiam—sed

²⁰⁹ Actually, ch. 12 is meant.

²¹⁰ Actually, ch. 13 is meant.

solus ipse Deus Deo essentialiter foelicitatem—sed bene denominative. Quoniam Deus est forma foelicis intentionalis perficiens eius intellectum unione maiori quam sit unio albedinis ad parietem. Albedo autem separata non denominat parietem, cum non sit forma eius nec realis nec intentionalis. Et sic exemplum non est ad propositum.

5

Ad secundum maior debet intelligi de eo cui inest aptitudo et potentia passiva et activa. Parieti enim inest per se potentia passiva ad albedinem, et tamen non est per se albus, quoniam potentia activa est ei ab extrinseco. Et hinc fit quod homo sit per se foelicitabilis. Foelix autem non sit ab intrinseco, sed ab extrinseco.

10

Ad tertiam dicendum, quod Deus possideri et acquiri potest nostro opere, ut dicunt sapientes non acquisitione et possessione servili, sed eo modo quo habitis his quae sunt ad finem potest acquiri finis et possideri. Et hoc modo intelligendo minor falsa est.

Ad quartum iam diximus quod Deus non est foelicitas propria homini cum sit communis sibi et alijs, sed Deus ut forma et lumen. Ut essentia animae nostrae est foelicitas propria, ut sat ex dictis perspicuum habes.

15

Ad quintum maior est falsa, Deus enim est foelicitas et ipsemet tribuit se foelicibus. Nullum enim donum excellentius esse potest, ut Aristoteles dicit in libro *Magnorum moralium*,²¹¹ quam donatio suimet, quod quam maxime erit si donatum est omnium entium praestantissimum.

20

Ad ultimum dicendum quod maior est vera de foelicitate secundum quid. Sed de foelicitate simpliciter debet converti ad totum id quod est omnibus modis causa eius secundum omnes modos intelligendi quibus est causa.

25

Argumenta etiam tacta cap. 14.²¹² nulla sunt. Concedens enim maiorem dicet quod foelix copulatur primo et per se operatione. Sed operatio est ipse Deus. Est enim Deus intellectio sibi et alijs. Et immo sicut paries copulatur albedini per albedinem, sic foelix Deo continuatur, Deo et esse Dei quoniam intellectione copulatur, quae intellectio est essentia Dei. Et in hoc deceptus est ille bonus vir. Non enim ad hoc quod intellectus hominis intelligat Deum, requiritur actus causatus ab obiecto beatifico mediante quo intelligat Deum, quoniam intellectio et intellectum idem sunt. Nec intellectus noster intelliget aliter Deum

30

35

²¹¹ Nifo probably refers to *Magna moralia*, II.11, 1208b3–1211b16.

²¹² Actually, ch. 24 is meant.

quam ipse intelligat se. Modo ipse intelligit se per essentiam sui, et sic intellectus noster intelligit Deum essentia Dei et intellectione, quae est Deus formaliter. Et sic anima foelix copulatur Deo per ipsum Deum, tanquam per fundamentum copulationis simpliciter.

Ad secundum Averroem 12. *Metaphysicorum* commento 17.²¹³ 5
inquit, “id quod agit fuit substantia, et est alij et non sibi.” Vult dicere quod stat esse actum substantialem in se, accidentaliter autem esse alteri. Deus enim non est formaliter notitia ac intellectio alterius, tamen nec est pars eius neque ipsa. Non tamen est accidens vel qualitas simpliciter, sed bene qualitas idest habens modum qualitatis vel acciden- 10
tis. His patet qualiter Deus est qualitas intellectus, vita illi ac operatio illius. Est enim qualitas, quoniam modum habet qualitatis. Est vita, quoniam intellectus eo perficitur, sicut materia formatur forma et vivit illa. Est demum operatio, quoniam est intellectio sibi per essentiam et alteri participative vel denominative. 15

Ad tertium concedam Deum esse operationem sibi per essentiam et alteri denominative. Et inde est quod foelix operatur in statu operatione Dei, quoniam intellectione quae vita est Dei.

Ad quartum constat nihil esse actum intellectus sempiternum nisi Deum. Est enim Deus actus intelligendi sempiternus sibi et alijs, con- 20
tinuus tamen sibi.

Omnia alia argumenta per idem debilitantur. Deus enim est operatio foelicis, foelicis, scilicet gratia ac operatio et operatum, quoniam intellectio et intellectum. Et id cuius privatione homo dicitur ociosus et vanus, et id secundum quod contingit hominem optimum esse, ac id 25
in quo maxime delectatur intellectus et maxime quiescit. Et sic potius concludunt Deum esse foelicitatem, ut diximus.

Ad argumenta capitis 15.²¹⁴ dicendum ad primum, quod intellectus magis copulatur Deo per intelligere quam per amare, quoniam copulatio per amare est per copulationem per intelligere. Immo amamus 30
Deum, quia ipsum intelligimus et non intelligimus quia amamus.

Ad secundum dicendum, quod actus voluntatis potest esse in bonum ut vol|litio, vel in malum ut nolitio. Intellectus ergo non determinatur in bonum nec in malum inquantum intellectus, sed in non bonum. Dico tamen quod intellectio ut obiecti talis semper determinatur per voli- 35
tionem, tanquam differentiam essentialem, ut visum fuit.

²¹³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fol. 303^r.

²¹⁴ Actually, ch. 25 is meant.

Ad tertium velle est delectabile voluntati, quia ab intellectu acceptatum et inde fit voluntati delectabile.

Ad quartum, illa comparatio debet intelligi in eodem modo oppositis. Modo odire et amare sunt oppositae contrariae, scire et ignorare privative opponuntur. Propter quod dico quod si iudicare Deum esse optimum et semper amandum sit melius quam amare Deum, tunc etiam iudicare pessimum esse et semper odiendum esse, est peius quam odire Deum.

Relinqua etiam argumenta eodem modo solvi possunt. His patet quid sit foelicitas et quomodo et qualiter homini comparatur, et quo pacto argumenta non urgent. Et sic quaestio prima soluta enucleataque sit.

*Cap. 30. In quo narratur positio
prima in solutione secundae quaestionis*

Declaratum est hactenus, quid sit beatitudo seu foelicitas communis et universalis omnibus beatificabilibus et propria. Amplius, quod homo sit capax beatitudinis et foelicitatis praedictae propter argumenta, quae probant Deum posse per essentiam appraehendi ab eo, et quod quidlibet supra hominem ea beatificatione beatificari potest.

Quid oportet accipere in solutione secundae quaestionis est, quod homo sit minimum capacium foelicitatis, quoniam homo potest beatificari, ut iam declaratum est et concedunt theologi. Et quodlibet maius et excellentius homine potest beatificari, et nullum minus et inferius homine. Ergo homo est minimum secundum expositionem de minimo. Quod autem nullum minus homine possit beatificari theologi probant et philosophi nostri loquendo de beatitudine secundum quid, quae posterius explicabitur. Infimum ergo in foelicitabilibus est anima hominis, et consequenter homo per animam. Summum autem et maximum per essentiam est Deus, qui est foelicitas et foelix. Quaerit ergo quaestio utrum infimum beatificabilium ad hoc ut beatificetur, idest copuletur, Deo quo foelicitetur, egeat medio quo continetur.

Possumus autem loqui de medio duobus modis, scilicet intrinseco, scilicet quod sit pars animae vel quicque illius, vel extrinseco. Et inde profluxere positiones variae in hoc quaesito. Quidam enim opinati sunt beatitudinem principalius et immediatius perficere potentias rationalis animae quam essentiam, ita quod primo et principaliter et immediate illa una beatitudo perficit potentias, deinde mediantibus illis perficit

essentiam animae. Et sic inter foelicitatem et essentiam foelicem mediat aliquod medium intrinsecum, scilicet potentia intellectiva vel positiva, quae primo perficitur primate immediationis et principalitatis.

Quod quidem foelicitas principalis potentiam perficiat quam essentiam, arguunt quidam. Quoniam idest principalis respectu foelicitatis, quod quocunque alio circumscripto per possibile vel impossibile eodem modo se habet ad eam. Nihil autem aliud ipso circumscripto sic se haberet ad foelicitatem. Haec propositio constat ex descriptione primitatis. Sed essentia circumscripta potentia non reciperet foelicitatem, et potentia circumscripta essentia per possibile vel impossibile adhuc reciperet foelicitatem. Ergo potentia principalis recipit eam quam essentia rationalis animae.

Quid autem immediatius potentia perficiatur probant per duas propositiones. Prima, beatitudo est actus novus causatus ipsi animae. Secunda, omnis actus novus causatus animae est immediatius perficiens potentiam, quoniam actus primus perficit essentiam, sed actus secundus potentiam. Ergo in prima figura, beatitudo immediatius perficit potentias quam essentiam. Quod autem beatitudo sit actus novus etc. arguitur primo.

Omnis relatio nova eget novo fundamento, vel ex parte extremorum amborum vel extrinseci. Cum igitur beatitudo sit relatio vel non sine relatione, eget novo fundamento: vel ex parte Dei et hoc non; vel animae, vel extrinseci. Non extrinseci, ergo ex parte animae. Et hoc non est nisi novus actus intelligendi, ut visum est.

Amplius secundo, si essentia animae immediate perficitur ab essentia primi entis, tunc foelix esset sicut dormiens et non operans, contra Aristotelem 12. *Metaphysicorum*.²¹⁵

Rursum, anima | foelicitatur sicut Deus, ut dicit Averroes. Sed Deus operatione voluntatis et intellectus beatus est. Ergo et anima.

His patet propositum, quomodo scilicet inter foelicitatem et essentiam foelicem mediat actus beatificus tanquam fundamentum copulationis, inter actum vero et essentiam mediat potentia. Ergo ordo hic est apud hos, quod actus primo attingit Deum potentia mediante actu, et essentiam mediante actu et potentia. Et sic intercipi medium intrinsecum necessarium est.

²¹⁵ Cf. Aristoteles, *Metaphysica*, XII.9, 1074b15–23.

*Cap. 31. In quo refellitur haec
positio et ponitur alia, quantum ad id*

Videtur autem positio haec erronea pluribus rationibus. Primo omnis perfectio pura, actus essentialis et substantia immediatius tangit essentiam receptivi quam potentias. Sed foelicitas est perfectio pura, actus essentialis et substantia, quoniam Deus. Ergo immediate tangit et perficit essentiam animae, et non potentiam. 5

Amplius, cuicunque perfectioni simpliciter respondet perfectibile simpliciter. Sed foelicitas, scilicet Deus, est perfectio simpliciter. Ergo ei respondet perfectibile simpliciter, cuiusmodi est essentia animae. Est enim essentia perfectibile simpliciter potentia secundum quid, ut constat. 10

Rursum, quod immediatius copulatur perfectioni plus delectatur in ea. Sed in foelicitate est omnis voluptas possibilis, ergo essentia animae immediate suscipit foelicitatem, et non per potentias medias. 15

Adhuc, omne beatum per potentias diversas ab essentia est per accidens tale, et non per essentiam. Ergo anima foelicaretur non per essentiam animae, sed per accidens, sicut lignum calefacit per calorem sibi impressum ab igne.

Responsiones quae hic inducuntur sunt nugae merae, propter quod dicendum quantum ad hanc partem, ex parte animae nullum esse medium. Sed extimare oportet, quod sicut materia prima per essentiam eius recipit realiter essentiam formae, et non per potentiam diversam ab essentia, quoniam actus et potentia sunt unus generis, ita et essentia animae per essentiam recipit Deum intentionaliter et spiri- 20
tualiter. Ergo sicut potentia materiae respectu formae substantialis est essentia, ita potentia animae respectu beatitudinis est essentia ani- 25
mae.

Qui ergo dicunt foelicitatem esse actum secundum realem, realiter diversum ab essentia animae et ipsius Dei, habent dicere Deum non comparari ad essentiam ut forma, nec essentiam Deo ut materia, sed Deus ut agens actum illum comparabitur, essentia autem ut passum. Et tunc cum actus sit accidens novum, dicere habenti potentiam esse accidens. Si propositio dicens 'potentia est eiusdem generis cum actu' est simpliciter vera, dicentes vero foelicitatem esse Deum ut illabentem et perficientem essentiam animae ut forma, proculdubio erit Deus vera forma intentionalis et spiritualis respectu animae, et essentia erit vera materia spiritualis. Ergo immediate seipsa perficietur ab ipso Deo, ut illabente, sicut prima materia ab essentia formae. Et sic reiicietur essen- 30
35

tiale medium scilicet potentia. Immo essentia seipsa perficitur Deo, ut saepe saepius diximus. Diversitas ergo positionum est ex differentia principiorum.

Argumenta autem primae positionis nihil sunt, quoniam maior est vera per se. Sed potentia est essentia non diverse, potentia enim et essentia idem sunt omnibus modis. Et immo minor est falsa pro secunda parte. Potentia enim sine essentia non perfici potest, nec econtra, quoniam idem sunt omnibus modis. Ad secundam minor, scilicet prima propositio falsa est. Ad primam rationem pro ea patet solutio per se. Est enim relatio nova et immo exigit novum fundamentum, scilicet intellectum speculativum secundum Averroem, ut dicam, vel depurationem sensitivae portionis secundum Aristotelem, ut dicam. Sed haec non sunt actus, ut declarabitur, modo quo isti fingunt.

Ad secundam nego consequentiam, quoniam foelix operatur per essentiam Dei tunc et non operatione diversa ab essentia. Et immo non est aliquo modo ut dormiens, et hoc dicam latius.

Ad postremam patet fere solutio. Foelicitatur enim anima sicut Deus, sed Deus operatione per essentiam Dei. Sic anima foelicitatur per operationem, quae est essentia Dei, et non per operationem causatam ab essentia in anima, ut isti fingunt.

Et sic patet ex his ex parte intrinseca animae nullum esse medium. ||

Cap. 32. *In quo inducitur alia positio*

Et quia foelix aliter se habet in hora beatitudinis quam se habebat prius, ut constat, et omnis mutatio eget novo fundamento, oportet investigare de novo hoc medio. Et cum non possit esse intrinsecum, relinquitur ipsum esse extrinsecum. Quidam enim dixerunt medium id esse intelligentiam proximam. Quoniam in quibus est ordo essentialis, id quod est immediatius ultimo, immediatius attingit ipsum et alia mediante illo. Sed intelligentia immediatius se habet ad finem quam homo vel anima eius. Ergo homo vel eius anima mediante intelligentia attingit finem. Hoc ergo medium est intelligentia vel omnes intellectus medij, et hunc ordinem dedit Averroes in *Epistola de foelicitate*.²¹⁶ Sed istud petit quod in principio. Totum enim genus abstractorum credimus esse foelicitatem, licet in illo genere sit hoc prius, illud posterius, ut dicam.

²¹⁶ Probably, Averroes, *De animae beatitudine*, ch. 5: “de ordine principiorum”.

Quaestio nostra erat an per medium aliquod forinsecum essentia animae hominis continuetur illi generi toti, vel alicui illius.

Amplius, intelligentia est aeterna per se et simpliciter, ergo non potest esse medium innovationis. Forma enim aeterna per medium aeternum non unitur materiae nisi copulatione aeterna. Nos autem quaerimus medium innovationis.

Rursum, intelligentia media vel semper copulata est animae, vel quandoque et quandoque. Si semper, etiam semper copulabitur extremo, scilicet Deo. Si quandoque et quandoque, quaeritur ut prius cur anima nunc copulatur huic medio, et non prius. Et hoc nondum apparet hac solutione. Argumentum autem horum nihil est, quoniam foelicitas est totum genus abstractorum, usque ad intellectum agentem inclusive, in quo genere est unum primum, ad quod pervenit anima ordine quodam, non de medio in medium, sed de uno in aliud tanquam ordinatis ad idem, ut dicam.

Cap. 33. *In quo narratur positio alia et communis*

Alij autem viri sublimes opinati sunt Deum comparari animae nostrae duobus modis in statu foelicitatis, scilicet ut agens et ut perficiens forma. Primo modo est ut sol. Quemadmodum enim sol comparatur medio, ut agens lumen, quo confortatur medium ad hoc ut recipiat colores, sic Deus comparatur animae, ut sol causans lumen quoddam spirituale quo confortetur anima et elevetur in gradu tanto, ut possit copulari Deo. Secundo modo autem ut actus. Quemadmodum enim actus perficit essentiam immediate et primo, sic Deus ut actus et forma perficit essentiam animae. Primo, ut dixi, erit ergo lumen non medium receptivum foelicitatis, sed dispositivum ad eam, sicut lumen solis est medium dispositivum ad receptionem colorum non receptivum. Et quoniam hoc lumen non inest cuilibet, immo non quilibet est beatus, quia etiam non semper. Immo foelicitatur anima, quandoque et quandoque.

Moventur autem hi pluribus rationibus. Tum primo, quoniam modus essendi Dei excedit modum essendi animae hominis. Ergo cognitio Dei est supranaturalis et egens medio concesso a Deo. Tum quia Deus non est in anima per modum qui competit illi animae, ut perspicuum est omnibus. Tum quia Deus est infinitus et anima finita, quare et requiritur confortans animam, et reddens eam proportionatam Deo.

Cap. 34. *In quo refellitur haec positio*

Et si positio illa sit subtilis et multum veritati consona, solent theologi eam refellere multis argumentis, et ego arguo primo. Omne ordinatum ad recipiendum plures perfectiones maxime est receptivum maximae perfectionis. Sed essentia animae est ordinata ad receptionem luminis et Dei, et Deus est maxime perfectio et anima summe perfectibilis a Deo. Ergo anima potest perfici summe a Deo et per consequens superfluit medium. 5

Amplius, essentia animae est receptiva luminis et Dei. Ergo per lumen non plus recipit quam sine lumine. 10

Adhuc, sicut in natura corruptibili datur materia immediate receptiva formarum et supremae formae, sic in natura intellectuali debet dari una materia omnium intelligibilium, quae sit receptiva per essentiam | 60^r
propriam omnium eorum. Et haec est intellectus potentiae.

Rursum, illud lumen cum sit accidens, est limitatum, et omne medium limitatum non elevat subiectum nisi pro limitato. Ergo superfluit vel non sufficit. 15

Item, id lumen vel est abstractius Deo, vel minus abstractum, vel aequaliter abstractum. Si abstractius, ergo abstractissimo daretur abstractius. Si minus abstractum, ergo materialius. Et sic non potest esse confortans, immo debilitans potentiam receptivam animae. Quod autem non sit aequè abstractum patet, quoniam tunc aequè esset inep- 20
tum suscipi in anima sicut et ipse Deus.

Praeterea, omnis forma secundum suam naturam perfectivam habet aliquid subiectum secundum suam naturam perfectibile, secundum regulam Peripateticorum, et maxime declaratur primo *Coeli* com- 25
mento 124.²¹⁷ Sed Deus est forma maxime et naturaliter perfectiva. Ergo erit materia receptiva naturaliter illius, ergo superfluit lumen.

Adhuc, quicquid naturaliter potest recipere omnia media, potest naturaliter suscipere finem. Finis enim mediorum gratia suscipitur et ideo eadem naturalitate finis et media recipiuntur. Sed id lumen 30
naturaliter recipitur in essentia animae. Ergo et finis receptibilis illo lumine.

Postremo, omne naturaliter tendens in aliquam perfectionem, potest illam suscipere secundum naturam eius, omni supernaturali ascripto. 35

²¹⁷ Averroes 1562–1574: V, *In de coelo*, lib. I, t/c. 124, fols. 84^v–85^v.

Quoniam, ut Aristoteles inquit,²¹⁸ si natura dedisset stellis motum progressivum dedisset organa motus, ut pedes, vel similia. Sed rationalis anima naturaliter ordinatur in Deum tanquam in finem ultimum. Ergo et cetera.

His habitis patet qualiter argumenta eorum nihil sunt, et theologorum quidam refellunt ea, quos vide si placet.

5

*Cap. 35. In quo persolvitur
quaestio secundum fundamenta Averrois*

Consuevit Averroes et omnes Peripatetici in huius quaestionis solutione hoc modo procedere dicendo quod aliud est intellectus ut intellectus, aliud intellectus ut anima. Si enim consideretur intellectus ut intellectus, ut sic est infima intelligentiarum, et in confinio separatorum ac maximum subiectum omnium eorum, et hoc modo medio non eget. Nec intrinseco, cum per essentiam eius sit materia intellectualis, et per essentiam eius sit subiectum. Immo non eget potentia diversa ab essentia per quam suscipiat Deum vel alios superiores intellectus, sed immediate perficitur ad eis. Nec eget medio extrinseco scilicet lumine vel intellectu in habitu, quoniam ut sic est in se consistens et non ad tempus conversus. Et immo est summe receptivus et maxime omnium superiorum intellectuum. Et immo superfluit lumen, ut sic, et habitus vel intellectus speculativus, et universaliter omne medium extrinsecum resecatur in ratione medij.

10

15

20

His sequitur quod non debet poni medium, nec innovationis nec copulationis. Innovationis quidem non, quoniam semper est, ut sic, consistens et in se permanens. Copulationis vero minime, quoniam immediate copulatur abstractis et maxime supremo, ut diximus.

25

Si autem consideratur intellectus ut anima, sic erit conversus temporis et magnitudini aliquo modo. Et sic quoddammodo erit ad extremum materiale cadens. Et cum materiale sit quasi omnino semotum ab intellectu puro, proculdubio ut intellectus conversus copuletur abstractis, eget medio. His verificatur verbum Simplicij in 3. *De anima*²¹⁹ quod uno modo intellectus continuatur abstractis sine medio, alio modo per medium. Ut in se consistens, inquit, immediate per privationem cuiuscunque medij copulatur. Ut illabens ac conversus ad caducum, ad hoc

30

²¹⁸ Aristoteles, *De coelo*, II.11, 291b11–23.

²¹⁹ Probably, Simplicius 1564, III, t/c. 19, fols. 63^{vb}–64^{rb}.

ut ascendat. Et sic conversus proculdubio eget medio extrinseco. Et sic idem comparatum eidem copulatur uni per medium et sine medio diversimode se habens, ut saepe saepius superiori libro diximus. Per consequens intellectus tuus, ut intellectus, abstractis continuatur simpliciter sine medio. Et semper ut tuus est, recessit a seipso et in caducum conversus. Ad hoc ut sic conversus ad Deum redeat, opus est medium copulationis et innovationis, ut dicam post. Sed utrum intellectus conversus ad totam speciem humanam egeat medio optima est difficultas. 5

At facile solutu est. Quoniam ut conversus ad speciem tam intelligit hodie quam aeterno tempore, ut in commento libri *De anima* explicavimus. Et per consequens semper intelligit, ergo non eget medio innovationis, idest per quod nunc copuletur, et non prius, quoniam semper ut sic est copulatus. Eget autem medio unionis quoniam sive sit conversus ad speciem, sive ad individuum. Proculdubio est in extremo proposito, ergo summe egens medio, per quod copuletur primo intellectuali, idest medio elevationis eius ut sic, et hoc latius declarabitur capitulo sequenti. Quomodo quidem eget medio et quomodo non, his perspicuum. 15

Cap. 36. *In quo explicatur positio haec
secundum fundamenta huius philosophi* 20

Quid oportet accipere in declaratione praedictorum est quod intelligibilium quaedam sunt talia per accidens, quaedam vero per se. Per accidens quidem sunt negationes, quae per affirmationes intellectum perficiunt, privationes quae per habitus intelliguntur, potentiae quae per actus capiuntur, singularia quae per universalia habentur, respectiva quae per absoluta tenentur. His sequitur quod intellectus primo et per se perficitur ab intellectis affirmativis positivis, actibus universalibus et absolutis. Et sic intelligibilia per se sunt intellecta affirmativa positiva, actu universalia absoluta, ut liquet. 25

Intelligibilium vero per se quaedam sunt actu intellecta secundum eorum naturas, et haec sunt intellectus separati, quibus duplex esse conceditur, scilicet intentionale et reale. Secundum esse reale perficiunt orbes, ut in commento nostro *De anima* diximus.²²⁰ Secundum 30

9 "At": correction of "An". || "conversus": correction of "conversa".

²²⁰ Probably, Nifo, *In De anima*, III, t/c. 36, in Nifo 1553, fols. 195^r–205^v.

esse intentionale perficiunt materiam intelligibilium quae est intellectus materialis, ut dicit Averroes. Et omnia haec intellecta universalia constituunt totam foelicitatem, de qua est quaestio, scilicet quo medio intellectus convertatur vel elevetur in haec.

Alia vero sunt secundum eorum naturas intellecta in potentia, et non intellectus, ut dicit Averroes et haec proculdubio sunt duobus modis, scilicet composita seu complexa, et simplicia seu incomplexa. Primo modo intellectus non recipit illa nisi ratione extremorum, ut superiori libro docuimus. Secundo modo ut formae substantiales vel accidentales habent duplex esse, unum reale et aliud intentionale. Primo modo sunt perficientes materiam physicam, secundo modo adhuc habent esse vel ultimate abstractum, et sic sunt formae intellectus perficientes eum secundum hoc esse. Vel medio modo abstractum, et sic sunt formae diaphani, sensus et virium intrinsecarum, ut liquet.

Esse autem abstractum habet latitudinem,²²¹ ut docuimus in loco praedicto, quoniam aliquid est infimum, ut quidditas speciei, aliquid supremum, ut simplicissima forma ut ens, ut dicit Averroes in 3. *De anima* commento 10.²²² Erit ergo intentio declarationis explicare modum quomodo intellectus conversus ad haec resultet in illa intelligibilia per se primo modo. Ioannes ergo Iandunus qui aliquando in Averroica familia habitus est perspicuus, in *Quaestionibus tertij de anima*²²³ dedit duos modos. Et primus est quod completa generatione intellectus speculativi intellectus agens causat speciem intelligibilem sui, quae quidem species est nova qualitas intellectui potentiae, qua ipse convertitur in compraeensionem intellectus agentis. Intellectus ergo speculativus est quaedam dispositio intellectus potentiae, qua elevatur ad suscipiendum illam speciem, qua intelligitur ille intellectus, quemadmodum lumen dispositio est diaphani ad hoc ut perficiatur a colore. Hinc patet qualiter intellectus speculativus est medium innovationis et copulationis. Est medium innovationis pro quanto non semper nobis habitus est, copulationis vero pro quanto nos continuamur illis per hunc.

²²¹ The latitude of the intelligences was a crucial issue in Alessandro Achillini, *Quodlibeta de intelligentiis*, q. I and q. V; cf. Achillini 1545, fols. 1^{ra} and 20^{ra}–22^{rb}. As is well known, this view dates back to the fourteenth century; for discussion, see Maier 1952.

²²² Averroes 1953, III, t/c. 10, p. 424.

²²³ Jandun 1587, III, q. 35, cols. 405 f.

Amplius, opinatur hic alium modum. Inquit enim quod quodlibet intellectum est effectus intellectus agentis. Ergo quot sunt intellecta tot sunt gradus virtutis existentes in intellectu agente. Quando ergo intellectus potentiae recipit unum actum, cognoscit intellectum agentem secundum unum gradum virtutis. Quando plures tunc secundum plures, et quando omnes tunc convertitur ad eum secundum omnes. Ergo intellectus potentiae intelligendo illos effectus per se, | cognoscit essentiam intellectus agentis quasi a posteriori.

5

60^v

Albertus autem *ait* in multis locis²²⁴ quod lumen intellectus agentis per intellecta fundatur, quemadmodum solis lumen per colores. Quia igitur lumen corporis luminosi est quodammodo totum luminosum corpus, fit quod si oculis aliquis esset comprahendens luminis partem, partem etiam illius corporis appraehenderet, et si totum proculdubio et totum corpus luminosum. Et cum ita sit, relinquitur quod cum per intellectum potentiae aliquod intellectorum intelligimus, etiam tunc partem agentis illuminantis capiemus. Quare si omnia intellecta adepti erimus, proculdubio et totum intellectum agentem adepti erimus. Et cum totum hoc est possibile fieri, ergo et possibile factum. Intellectus ergo speculativus est medium copulationis et innovationis, hoc modo secundum hos.

10

15

20

Cap. 37. *In quo refellitur positio haec*

Et si Alberti positio differens videatur ab illa secunda Ioannis, tamen re congruunt. Albertus enim per lumen agentis nihil aliud vult nisi eius virtutem faciendi intellecta potentia esse actu intellecta; et per lumen diffusum in illis nihil aliud gradus abstractionis. Lumen ergo erit gradus abstractionis. Ergo quantum ad hoc non differunt nisi forte alio modo de quo non curo. Sed quomodocunque sit primus modus Ioannis plures amplectitur calumnias.

25

Primo quoniam tunc homo non intelligeret substantias separatas intellectione quae est substantia earum, idest per essentias earum, sed per aliquid accidens causatum in nobis, et hoc refellit Averroes 17. commento 12.²²⁵

30

²²⁴ See, for example, Albertus Magnus 1955a, tract. I, cap. 5, p. 16; *De intellectu et intelligibili*, lib. II, tract. un., in Albertus Magnus 1890–1899: IX, pp. 506–508; *De anima*, lib. III, tract. 3, cap. 11, in Albertus Magnus 1968, pp. 221–223.

²²⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fols. 302^v–303^r.

Amplius, tunc nos non intelligeremus illas intellectione aeterna, quoniam intellectio vel est species vel causata a specie. Et cum illa species sit nova, et intellectio erit nova.

Adhuc, tunc haec intellectio seu copulatio esse secundum agens, et non secundum formam, quoniam comparatur nobis tunc ut agens intellectionis, et non ut essentia qua intelligimus. 5

Rursum, tunc intellectum haberet intellectum, ut arguit Averroes contra Alfarabium commento 8.²²⁶ et sic daretur abstractius abstractissimo.

Amplius, tunc intellectus agens non prius esset continuus quam per illius essentiam intelligeremus, ut dicit Averroes; et consequentia tenet per se. 10

Item, nullum est accidens novum, neque antiquum in substantijs separatis, nisi dependeat a re materiali, ut commento 17. 12. *Metaphysicorum*²²⁷ colligitur. 15

Praeterea, tunc a substantijs separatis proveniret novum immediate, contra fundamenta Averrois.

Deinde, secundus modus est pessimus. Tunc intellectus agens intelligeret aliquod extra se quando intelligeret se, quoniam tunc intelligeret gradus suae virtutis, ergo intellecta, quorum continet gradus. 20

Adhuc, illa cognitio esset abstractiva, esset enim ab illis comprehensis ut effectus, ad illum appraehensum ut causa.

Rursum, illa intellectio esset per essentias inferiorum cuius oppositum dicit Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 17.²²⁸ Dicens: “relinquitur igitur, cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum secundum quod actio est sua substantia.” 25

Dicam autem argumenta alia contra hos alibi, nunc autem sit dictum in tantum.

Cap. 38. *In quo replicantur quaestiones super hoc*

Quaestiones autem quae accidunt in opinione Averrois hae sunt. Quoniam si intellectus agens copulatur nobis per intellectum speculativum, tanquam per medium, inter eos erit habitudo aliqua, vel igitur individui 30

²²⁶ Averroes 1953, III, t/c. 8, p. 420.

²²⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fols. 302^v–303^r.

²²⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fol. 303^r.

ad universale, vel effectus ad causam agentem. Modo intellectus speculativus ad agentem non habet habitudinem individui ad universale, intellectus enim speculativus non est individuum agentis, nec habet habitudinem effectus etc. Quoniam tunc illa intellectio esset discursiva, quod Averroes destruit contra Avempacem.

5

Amplius, vel intellectus potentiae est foelix in tota specie humana aut non. Si non, ergo intellectus speculativus non esset perfectus in maiori parte sui subiecti. Si sic, ergo intellectus potentiae esset foelix in hoc tempore, in quo nullus homo esset foelix. Quod est contra Averroem. Quoniam quicquid competit intellectui in se, oportet ut competat alicui certo homini, aliter causa copulationis nihil esset.

10

Rursum, sequeretur quod uno vel duobus intellectis || amissis, homo foelix non amplius esset foelix. Quoniam, ut dicit Averroes, intellectus speculativus est nobis successive acquisibilis et sic agens. Ergo sicut ille deperdibilis, ita agens.

15

Adhuc, tunc homo uno instanti intelligeret omnia intellecta, quoniam ille non acquiritur nobis nisi omnibus illis. Ergo non est in actu nobis, nisi omnibus illis, ergo actu plura. Immo omnia intelliget, quod admiratione dignum est.

Item, quoniam foelix tunc non intelliget speculativa quoniam per regulam Averrois quicquid intelligit inferius intelligit superius, et non econtra. Et sic oportet dare modum quomodo intellectus speculativus sit medium, quo copulamur illis substantijs abstractis.

20

Cap. 39. *In quo explicatur mens Averrois*

Tandem mihi apparet, quod intellectus Lunae dependet a Deo tribus modis, causae scilicet efficientis, formae et finis. Sic intellectus speculativus dependet tribus modis causae a substantijs separatis et praecipue a Deo, scilicet in genere efficientis, formae et finis. Dicam ergo quod quemadmodum intellectus Lunae intelligit Deum per essentiam Dei in ratione formae et finis, et per essentiam propriam in ratione agentis, et quasi a posteriori, ita nos adepti ac formati intellectu speculativo, dependemus ab abstractis et primo intellectu, scilicet Deo, tribus modis dependentiae, scilicet finis, formae et agentis. Et hoc, ut Averroes dicit 12. *Metaphysicorum* commento 38.,²²⁹ scilicet quomodo coelum

25

30

²²⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 38, fols. 321^{r-v}.

dependet ab illo, semper tribus generibus causarum, sic nos quandoque. Vult dicere quando intellectum speculativum acquisivimus, tunc illis tribus modis dependemus. Ergo quemadmodum intelligentia inferior intelligit primam per duplicem essentiam declaratam, ita tunc nos per essentiam nostram formalem, idest essentiam intellectus speculativus, omnes motores separatos, ita quod per essentiam intellectus speculativi intelligit homo tunc eos ut agentes, et per essentias eorum eos ut formae et fines.

Ex his conducitur primo quod maiori unione copulamur intellectis separatis in hac dispositione quam universale copuletur individuo. Quoniam universale non copulatur individuo nisi in genere formae, non agentis, neque finis. Illae autem copulantur nobis tribus modis causae. Ergo sumus tunc promptiores intelligere eas mediante intellectu speculativo adepto quam per individuum universale.

Adhuc, conducitur secundo, quod cum forma consistat in indivisibili et agens successionem sumat ab effectu quem successive producit, relinquitur quod Deus ut agens successive intelligitur, prout non successive dependemus ab eo, magis ac magis ab eo. Eum autem nunquam intelligimus, ut forma, nisi in fine, quando scilicet per essentiam eius intelligimus, et sic verificatur verbum Averrois in 3. *De anima* in calce commento 36.²³⁰ cum successionem videatur concedere, ex parte utriusque intellectus scilicet speculativi et agentis. Loquitur enim de eo ut agens est, quoniam ut forma ac finis est tanquam terminus totius successionis, et per consequens in indivisibili consistens ac subito acquisitus.

Rursum, et tertio conducitur quod intellectus speculativus non est dispositio conservans intellectum agens in nobis, ut forma est, eo modo quo dispositio acquisitionis. Verbi gratia, quemadmodum in composito naturali, quando acquiritur forma, alia est dispositio in fieri, alia in facto. Ita quod in fieri requiritur calor (et humidum); attamen respectu formae conservandae minor dispositio requiritur, ut patet in senibus. Sic in acquisitione intellectus ut forma requiritur totus intellectus speculativus. Ut vero conservetur nobis forma, sufficit unum vel duo intellecta, interminata tamen. Et hinc sequitur ut non liqueat admisso uno vel duobus intellectis admitti intellectum agentem ut forma, donec ergo

10 "universale": correction of "universali". 29 "alia": correction of "aliud".

²³⁰ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 502.

aliquid speculativi intellectus nobis aderit et copulatio illa ut forma nobis aderit. Minor enim est dispositio in conservando quam in generando.

Pro generatione itaque intellectus agentis ut forma requiritur totus speculativus. Pro conservatione vero sufficit aliquid illius, quicquid sit id. Quoniam quemadmodum acquisitio fuit indivisibilis et in fine summae dispositionis, ita deperditio fiet indivisibilis, et in fine dispositionis corruptivae. His itaque acceptis solutio ad quaestiones propositas constat.

Ad primam dicendum quod habitudo intellectus speculativi ad agentem est maior quam effectus ad agens, et quam formae ad materiam, ut manifestum est. Quoniam aggregat utrasque, et eo fit ut intellectus agens continuetur nobis ut forma in fine intellectorum speculativorum.

Ad secundam Subgerius credit quod nunquam intellectus est in se foelix, quin aliquod individuum hominis sit foelix in aliqua regione. Quicquid enim inest intellectui ut intellectus inest alicui homini. Sed iste contradicit Averroi in multis locis. Dixit enim Averroes in 3. maxime commento 20.²³¹ quod intellectus in se semper est continuus substantijs separatis, nobis autem non semper, nisi post adeptionem intellectus speculativi. Et contra hoc possem inducere multas rationes, sed non curo. Immo dico quod non oportet, ut quicquid inest intellectui in se actu, insit alicui individuo hominis actu, sed sufficit quod possit inesse quando acquisierit medium dependentiae in tribus illis generibus causarum ab intellectu agente.

Ad tertiam solutio est perspicua. Declaratum est enim aliam esse dispositionem acquisitionis aliam conservationis. Totus enim intellectus speculativus est dispositio acquisitionis, sed modicum illius est dispositio conservationis.

Ad quartam dicendum, quod foelix in instanti copulationis intelligit omnia abstracta, et forte omnia vel quaedam intellecta materialium. Nec una harum alteram prohibet, cum sint diversarum rationum. Et ideo commento 5.²³² inquit quod cognitio substantiarum separatarum non impedit cognitionem rerum materialium. Foelix ergo intelliget separata per essentias eorum et materialia per intellecta eorum.

²³¹ Averroes 1953, III, t/c. 20, pp. 444–445.

²³² Probably, III, t/c. 36, is meant; see Averroes 1953, pp. 501–502.

Quomodo quidem igitur intellectus agens comparetur nobis duobus modis, ut agens et ut forma, et qualiter in fine copulatur, ut forma et non in principio; et quomodo intelligimus substantias separatas, et quid est totum fundamentum copulationis et medium, his perspicuum est.

Cap. 40. *In quo inducuntur
argumenta contra tertiam quaestionem*

5

Erat autem quaestio tertia difficilis multum, et ideo in ea procedam tantum secundum fundamenta philosophorum, quoniam in fine declarabo mentem Aristotelis. Quantum ad hoc arguit ergo Alfarabius in *Nicomachia*,²³³ si foelix esset aliquis in statu mortali, tunc vivere non posset per tres vel quatuor dies. Consequentiam declaro, quoniam iste non dormiret, nec comederet, nec biberet, nec actus naturales exerceret. Quod probo, quoniam vel in somno intelliget per essentiam agentis vel non. Si sic, ergo sine actuali speculatione alicuius posset homo intelligere. Et si non, ergo nunquam dormiret, quoniam numquam averteret intellectum ab ea. Ergo nec sensus a phantasmatibus pluribus vel omnibus etc. Et sic argui potest in alijs. 10

Amplius, arguit princeps theologorum.²³⁴ Omnis foelix est immortalis, nullus existens in hac vita immortalis; ergo nullus existens hic foelix. Maior probatur, quoniam si amittit potest. Aut ergo beatus amittit eam volens, tunc non est beatus, quia non habet quicquid vult. Aut nolens, aut neque nolens. Et ad utrumque illorum sequitur quod foelix non sit foelix, quoniam non amat beatitudinem. Immo si nolens amittit, odit eam. Si neutraliter, tunc non existimat eam, non ergo est status vere foelix. Vel sub hac forma foelix in hoc statu vel amittit vitam volens, aut nolens, aut neutraliter, et quomodoque dicatur, proculdubio foelix erit non foelix. Et hoc porro argumentum fuit Augustini theologorum principis. 15 20 25

²³³ Alfarabi's commentary on the *Nicomachean Ethics* went lost; reports are supplied by Avempace, Ibn Tufail, and Averroes. For discussion, see Davidson 1992, pp. 70–73, and Geoffroy 2007, p. 83. Alfarabi's commentary is mentioned or implicitly referred to in Averroes 1953, lib. III, t/c. 14 and 36, pp. 433, 481, 485 and 502. Medieval and Renaissance authors probably derived their information from these citations; cf., for example, Albertus Magnus 1968, pp. 215 and 221. Also in his commentary of *De anima*, III, t/c. 36, Nifo refers to Alfarabi's commentary; see Nifo 1553, fol. 195^{va}.

²³⁴ The end of the paragraph shows that Nifo refers to Augustine. However, neither this quote nor a less formalized version are to be found in his works.

Secundo, probatur maior. Forma quae tollit a sua materia omnem privationem constituit compositum in corruptibile; patet de coelo. Sed foelicitas tollit a natura felici omnem privationem, quia imperfecti-
nem et potentiam, cum sit actus ultimus in suo ordine, magis quam
forma coeli in ordine formarum substantialium. 5

Tertio, tunc beatus et foelix posset fieri miser.

Ad principale arguitur. Omne repugnans alicui virtualiter prohi-
bet id ne fit, quando ipsum est. Sed corpus mortale repugnat virtua-
liter beatitudini. Ergo repugnat animam copulatam corpori foelicitari.
Minor declaratur, cum enim appetitus sensitivus in || homine mortali 10
inclinetur ad delectabile, et appetitus sensitivus natus est appetitum
intellectivum deordinare. Foelicitas autem non compatitur in appe-
titu intellectivo aliquam deordinationem, nec in sensitivo, quia summa
delectatio amovet omnem tristitiam, non solum oppositam, sed con-
tingentem. Et per consequens non finitur appetitus sensitivus habere 15
tristitiam, passionem. Et sic mortalitas impeditur ab effectu, qui natus
est consequi. Et per consequens repugnat mortalitati foelicitas ratione
repugnantiae effectuum naturaliter consequentium, quae repugnantia
est virtualis, qualis inter solem et aquam.

Adhuc, ad animae foelicitatem requiritur foelicitas corporis, secun- 20
dum quod corpori debetur. Sed foelicitas corpori non potest inesse
dum est in vita mortali. Ergo repugnat animae corpori unitae foelici-
tari.

Rursum, foelicitas est compraeheasio abstractorum per essentias
eorum, scilicet intuitiva, ut videbitur. Sed animae corpori unitae non 25
competit intelligere nisi abstractiva. Ergo repugnat ei foelicitari.

Postremo, tunc oporteret foelicem acquirere omnes morales, contra
Averroem qui vult ut illae consequantur hanc dispositionem, et non
quod precedant, ut perspicuum est.

Argumenta ergo quae faciunt adversus positionem hanc haec et tot 30
sunt.

Cap. 41. *In quo explicatur positio Averrois*

Solutio quidem Averrois proculdubio in prooemio 1. et 8. *Physicae auscultationis*²³⁵ est quod intellectus corpori continuo vel homo

²³⁵ Averroes 1562–1574: IV, fols. 1^r–5^r, and fol. 338^r f.

intellectu coniuncto potest copulari abstractis. Propterea, inquit, et declaratum est in scientia morali quod esse hominis in sua ultima perfectione est ipsum esse perfectum per scientias speculativas, vult dicere tam abstractorum per essentias eorum, quam materialium per intellecta abstracta in se. Et declaratum est quod ista dispositio est fortunitas ultima, idest foelicitas hominis secundum quod homo, et secundum fatuos vita aeterna, nam esse vitam aeternam homini illi factum est apud philosophos. Erit ergo foelicitas ultima in rei veritate, licet falsum sit dicere eam esse vitam aeternam. Ecce quam aperte et luculente solvit quaestionem hanc. Foelicitas ergo stat cum mortalitate apud Averroem, et per consequens intellectum copulari abstractis, ut continuus corpori mortali, non est remotum apud eum. 5

Propter quod Anaxagoras²³⁶ qui totius universi genitorem et partem dixit esse intellectum purum et immistum, dicebat omnes formas esse ex hoc quod intellectus ille lumine suo adunat similia in natura. Et componit ea irradiando supra ea et ideo cessante hoc supra quo fit irradiatio non relinquitur, nisi unicum et simplex lumen purum et niphum in se. Et in hunc sermonem Abubacher Maurus venit, ponens rationalem animam unicum et separatum lumen esse intellectus primi, et ideo esse ubique et semper, et continuari per modum irradiationis cum purioribus animabus corporum organicorum, in potentijs spiritualioribus, quae sunt imaginatio et phantasia. Et quia separatum est ubique et semper ideo non potest dici huius vel illius, eo quia forma non potest dici huius vel illius, nisi per punctuationem ad materiam. Propter quod deficiente eo, propter quod irradiat, unicum et idem ex omnibus irradiatur. 15 20 25

Et sic patet quis status est animi in corpori mortali secundum hos, et quis post mortem, et qualiter corpus mortale non prohibet copulationem illam.

Cap. 42. *In quo inducuntur argumenta pro hac positione* 30

Declaratum est capitulis habitis intellectum, ut intellectus est, posse copulari abstractis, et quod aliquando copuletur multis rationibus confirmavimus.

Aliter enim potentia ociosa esset. Vel igitur copulabitur illis dum corpori continuus est, aut post mortem. Non post mortem, quia tunc 35

²³⁶ See, for example, *De anima*, I.2, 404a26–b8.

rationalis anima naturali desiderio appeteret mortem et solutionem eius a corpore, contra Aristotelem et omnes Peripateticos et theologos etiam. Probatur consequentia. Omne enim appetens naturaliter finem aliquem, appetit omnia media ad illum appetitu naturali et remotionem impedimentorum | eodem desiderio. Sed anima rationalis appetit naturaliter copulari illis, ergo et omnia media et remotionem impedimentorum, quorum unum est unio animae ad corpus. Et sic appetet remotionem unionis, ergo dissolutionem. Ergo copulatur illis dum corpori unitur. 5 61^v

Amplius, ad quod sequitur oblivio totius scientiae habitae, non potest esse dispositio ad copulationem illam. Sed ad separationem animae a corpore sequitur oblivio totius scientiae, ut Alexander ostendit.²³⁷ Quoniam ad egritudinem aliquid sequitur oblivio, ergo ad terribilissimum omnium simpliciter ablatio totius scientiae. 10

Rursum, omnis perfectio adaequato alicui perfectibili potest habere omnem operationem possibilem dum est in illo. Haec enim est perspicua ex declaratione terminorum. Sed anima rationalis est adaequata perfectio corporis humani, ergo potest habere omnem oppositionem possibilem et sic foelicitari. 15

Adhuc, cuicumque non repugnat maius, nec minus repugnabit. Sed corpori apud omnes non repugnat anima, ut actus primus, nec repugnabit anima sub actu secundo. Quoniam actus secundus est infra primum, est enim operatio sequens essentiam. 20

Item, si copulatio illa repugnat animae corpori coniunctae, vel erit ex parte agentis vel passi. Non agentis, quoniam Deus, sive forma sit animae foelicis sive agens actus foelicis, proculdubio sicut post mortem potest esse forma vel actum agere, ita et dum corpori est unita. Nec ex parte passi, quoniam vel simpliciter, sicut lapidi repugnat sapientia, vel secundum quid, sicut subiecto existenti sub uno contrario repugnat esse sub alio pro tunc. Non simpliciter, quia tunc nunquam posset foelicitari, sicut nec lapis scire. Nec secundum quid, quia illud non esset, nisi quia esset aliquid in passo, scilicet anima ratione cuius non potest ipsa copulari illis. Vel illud ergo erit mortalitas corporis, vel inclinatio appetitus sensitivi ad oppositum rationis, vel modus intelligendi abstractivus animae, ut sic. Non mortalitas, quia tunc in vita hac nullus fuisset foelix, contra theologos et philosophos. Theologos quidem ut de 25 30 35

²³⁷ Alexander Aphrodisiensis 1514, cap. 30, fol. XVI^v.

Paulo, Stephano²³⁸ et alijs affirmant; philosophos vero, quoniam Socrates foelix ponitur in *Phedone*.²³⁹ Mercurius in *Pimandro*²⁴⁰ hoc de se narrat in principio libri.

Et maxime cum mortalitas non sit formaliter opposita copulationi animae ut sic. Nec virtualiter ut per secundum membrum dicam. Nec inclinatio appetitus sensitivi ad corporalia contra rationem, quoniam sicut usus appetitus circa deordinatos actus relinquit habitus in parte animae rationali, ut ipsa omnino recedat a speculatione, sic conversio appetitus ad intellectum per frequentes actus virtutis potest relinquere habitum appetitui, quo omnino obedit rationi, et non retrahit ad oppositum. Ut patuit in Socrate, qui accipiens venenum nullam commotionem passus est in sensitiva parte, circa ultimum terribilissimum, idest mortem, ut de eo scribit Plato in *Phedone*.²⁴¹ Ergo potest removeri ab appetitu sensitivo omnis inclinatio ad oppositum rationis, et relinqui habitus obedientiae simpliciter ad rationem. Et sic merito huius corpus non repugnat foelicitati animae, nec formaliter, nec virtualiter.

Amplius, idem confirmatur, vel ista inclinatio ad actus oppositos rationi remanet post mortem vel non. Si non, ergo non remanebit post mortem nisi intellectus. Et sic non esset eadem res anima rationalis, sensitiva et vegetativa, et ita si remanebit regio sensitiva, oportet ut remanet inclinatio quae fundatur in ea, ut in subiecto. Si igitur remanet talis inclinatio animae post mortem, ergo eadem ratione post mortem anima erit impedita ab hac inclinatione. Et ergo oportet ut in vita haec inclinatio, ut dicam, penitus amoveatur ad hoc ut post solutionem penitus libera perficiatur a primo lumine. Et sic possibile est, ut acquiratur habitus obedientiae hic omnino et penitus. Et per consequens animae rationali, ut sic, non repugnabit copulatio illa. Nec postremo potest repugnare propter modum essendi eius, quoniam hic modus essendi non variat naturam speciei, et per consequens si possibile est animae tunc, et nunc est possibile omnino.

His argumentis acceptis dicerent Averroici Deum posse esse formam intellectui, ut intellectus, et ut corpori continuus est. ¶ Intellectui autem ut intellectus, prout sic omnino semotus est a prohibentibus copulationem, et prout est materia vera omnium separatorum spiritualis et intelligibilis. Ut corpori continuus, quoniam corpus non repugnat

²³⁸ See *Actus Apostolorum* 6–7.

²³⁹ Plato, *Phaedo*, 58E.

²⁴⁰ See Ficino 1576: II, pp. 1837–1839.

²⁴¹ Plato, *Phaedo*, 117B–118A.

illi copulationi, nec formaliter cum non sit contrarium Deo ut forma
formae, nec propter virtutalem continentiam declaratam, hoc est, nec
propter mortalitatem, nec propter inclinationem ad oppositum rationi,
nec propter modum essendi. Quando ergo erit remota inclinatio peni-
tus ab appetitu sensitivo et etiam inductus modus quo possit elevari ad
illa, scilicet intellectus speculativus, tunc fiet copulatio animae hominis
ut materia ad eum scilicet Deum ut forma, et haec copulatio.

Cap. 43. *In quo declarantur duae
quaestiones in confirmatione praedictorum*

Et cum haec et tot sint visa, oportet ut ad planiorem intellectum horum
quaeramus. Primo, quid sit medium positivum copulationis animae
corpori continuae ad illa. Secundo, utrum sint necessaria doctrina et
virtutes morales pro copulatione illa et quomodo.²⁴²

Prima quidem quaestio dissolvitur per hoc. Quoniam anima cor-
pori continua foelicitatur solum prout est materia actu primi intellec-
tus et aliorum. Est autem materia primi intellectus quando est tota-
liter praeparata ad illum. Est autem totalis praeparatio, ut dicit Aver-
roes in libro *De intellectu*,²⁴³ duplex: remota et propinqua. Propinqua
est perfectio per scientias speculativas, scilicet naturalem et metaphy-
sicam. Mathematicae enim non sunt dispositiones ad illam copulatio-
nem, cum careant fine, 3. *Metaphysicorum*,²⁴⁴ et sint enumeratae prop-
ter exercitium, ut dicit Alexander in prooemio *Physicae auscultatio-
nis*,²⁴⁵ a quo accepit Averroes prooemium. Dispositio autem remota est
dialectica.

Nullus enim, inquit Averroes 2. *Metaphysicorum*,²⁴⁶ potest solus
invenire has duas scientias. Non enim complentur artes nisi per iuva-
mentum prioris ad sequentem. Si enim non fuisset Phrynis non talis
Timotheus evasisset in arte cantandi, ergo necessaria est dialectica et
inventiva et doctrinalis.²⁴⁷ Sed doctrinalis et inventiva non perficiuntur

²⁴² For the need of moral virtues, see Achillini, *Quolibetum* IV, in Achillini 1545, f. 18^{ra}.

²⁴³ Averroes, *Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, f. 157^v.

²⁴⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, III.6, 1002b12–1003a15.

²⁴⁵ See the references in Averroes 1562–1574: IV, fols. 1^r–5^r.

²⁴⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. II, t/c. 2, fol. 29^v.

²⁴⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, II.1, 993b12–16: “It is just that we should be grateful, not only to those whose opinions we may share, but also to those who have expressed more

nisi per expositionem terminorum. Invenimus enim, ut plurimum, ex scriptis, scripta autem sunt voces potentia. Disciplinamur autem per voces, ergo ars terminorum necessaria est, quae proculdubio grammatica est. Erit ergo dispositio remotissima grammatica, quae est gratia dialecticae. Dialectica est proprior gratia speculandi, ut organum existens proxima dispositio est intellectus speculativus, et maxime metaphysicus. Cum igitur anima his artibus praeparata fuerit, proculdubio intellectus primus copulabitur ei ut forma. Et haec vocatur adeptio et fortunitas ultima apud Averroem. Dispositio ergo propria et sufficiens pro copulatione est perfectio per scientias speculativas. 5 10

Et hinc liquet quam parum foelicitatis grammatici participant, et plus dialectici, et quam plus philosophi naturales, et quam maxime metaphysici. Et inde patet quod superfluit pro fine isto ars orandi, rhetorica, poesis et huiusmodi, nisi pro quanto quis scriptis relinquit modo aliquo horum. 15

Superfluit et sophistica modernorum, quae totam mentem occupans, proculdubio foelicitatem removet, ut dicit Averroes. Quod haec indispositio accidit pluries dialecticis et aliae artes multae inventae ab abundantia intellectus penitus sunt superfluae pro hac foelicitate. Quod quidem igitur medium positivum sit pro hac copulatione his patet. 20

Cap. 44. *In quo solvitur secunda quaestio*

Et quia non tantum pro copulatione illa requiritur medium positivum, sed privativum. Non enim tantum ignis ponit medium positivum in tabula, pro forma tabulae, sed removet contrarias dispositiones. Medium ergo positivum foelicitatis est adeptio intellectus speculativi, medium autem privativum est privatio inclinationis in parte sensitiva et vegetativa. Ergo oportet ut haec inclinatio removeatur. Modus autem removendi est per habitus virtutis, qui fundantur in parte sensitiva. Ad hoc | enim ut intellectus foelicitetur nullo modo requiritur corporis foelicitas, nec simpliciter, cum illa sit impossibilis, nec secundum quid, quoniam intellectus ut intellectus primo est propter se, secundo propter nos. 25 30

superficial views; for these also contributed something, by developing before us the powers of thought. It is true that if there had been no Timotheus we should have been without much of our lyric poetry; but if there had been no Phrynus there would have been no Timotheus.” Timotheus (ca. 450–ca. 360) was a dithyrambic poet of Miletus; Phrynus was a famous Greek lyre player of the fifth century.

Ad hoc ergo ut foelicitetur homo, requiritur ut principale eius foelicitetur. Est autem hominis principale regio intellectiva, quae caput est et princeps omnium eorum quae constituunt hominem. Ad hoc autem ut illa regio foelicitetur, requiritur quod regiones infimae, scilicet sensitivus appetitus foelicitetur et vegetativus. Regio ergo infima, scilicet vegetalis, dividitur in singula membra, quorum quodlibet est compositum ex anima et corpore, habentia complexionem propriam et vegetationem propriam. Et forte pro foelicitate huius regionis requiritur dispositio membrorum in compositione et figura et qualitate. Et haec est sanitas in compositione. Et dispositio continuitatis, et haec est sanitas in quanto. Et dispositio humorum, et haec est sanitas in complexione, ut dicunt medici. Foelicitas ergo extrinseca huius regionis est sanitas haec triplex. Est autem foelicitas appetitus vegetativi moderate uti actibus per obedientiam ad rationalem, quantum est possibile. Et ideo in foelici requiruntur bona corporis, vel tanquam pars foelicitatis, vel ut dispositio ad illum, ut forte dicam.

Portio autem media scilicet sensualis secatur. Haec quidem enim sensus est, illa vero pars appetitus est sensitivus. Foelicitas sensus proculdubio est finis habitus ad quem ordinatur. Ordinatur autem ad clare et distincte sentiendum; foelicitas ergo sensus erit haec. Sensitivi autem appetitus ordo est ad obediendum intellectui et principiis eius, ergo foelicitas sensitivi appetitus est obedire intellectui, secundum habitum fixum obedientiae, per ablationem penitus inclinationis ad oppositum. Ergo virtus infimae regionis est sanitas, foelicitas operatio sana. Virtus mediae regionis est habitus assuefactionis, foelicitas usus obedientiae.

Quod sit vero foelicitas supremae regionis declaravimus. Est enim foelicitas intellectus comprehensio intuitiva abstractorum, ut intellecta per essentias eorum et amata amore intuitivo. Sed Averroes ponit intellectum practicum ordinari ad speculativum. Est autem intellectus practicus cogitativa pars quae intellectus dicitur materialis et corruptibilis apud Averroem, Themistium et Theophrastum. Ideo volunt habitum istius esse habitum prudentiae, et consequenter eius foelicitas erit actus prudentiae. Et quoniam cogitativae respondet appetitus proprius, virtus appetitus cogitativi erit connexio virtutum moralium cum prudentia. Et foelicitas eius est actualis inclinatio secundum illas virtutes ad iudicium prudentiae.

4-5 "sensitivus": correction of "sensitivas".

Quod ergo sit foelicitas infimae regionis, quidve mediae et quid intellectus et appetitus materialium his patet. Dispositio ergo privativa est habitus virtutum omnium regionum. Quando ergo hic habitus fuerit, tunc tolletur omnis inclinatio partis sensitivae ad oppositum rationis. Et tunc tota regio sensitiva et vegetativa incentrantur ad intellectum, adeo quod hoc corpus sub tali dispositione operabitur omnia secundum rationem et sic operatione aequivoce ad homines alios. Et sic intellectivus gradus erit purus secundum affectus, adeo quod non dici debet sensitivus nec vegetativus nisi aequivoce. Erit ergo omnino ablata dispositio contraria secundum virtutem ad foelicitatem. Et sic his duobus medijs positus dabitur copulatio illa ad intellectus separatos et haec est fortunitas ultima hominis in eo quod homo.

Quod si sensitiva regio et vegetativa erunt penitus habitatae ad actus viscosos, proculdubio convertent regionem intellectus ad eas. Et sic iste homo dicetur penitus brutalis, et ideo homo primo modo dicitur aequivoce ab homine secundo modo, ut dicit Averroes. Quis ergo sit modus perveniendi ad statum illum hic est.

Cap. 45. *In quo solvuntur argumenta contra Averroem*

His itaque examinatis proculdubio facile est absolvere argumenta contra Averroicos.

Ad primam negamus consequentiam. Quoniam cum homo pervenerit ad statum foelicitatis, totam facultatem sensibilem habet ad regionem intellectus, tanquam in centrum et ideo tantum operabitur per sensibilem partem et vegetabilem, quantum ratio dictabit. Dicitur autem ratio ut comedat quando oportet, ubi oportet et quantum oportet et cum quibus; ut dormiat his eisdem conditionibus servatis; ut servet amicos proximos et alios actus profluentes a parte sensibili exequatur eodem modo non per lapsum sensitivi appetitus, sed per rationem penitus moventem. Et immo iste homo non movebitur, sed se movebit, non vincetur, sed erit dominus suorum actuum. Adeo quod sicut in frigido ut octavo (Physicorum)²⁴⁸ non est calor nisi potentia, sic in foelici non est lapsus nisi potentia. Et ideo penitus tantum operabitur quantum vult ratione presumpta. Vult autem ratio ut corpus

²⁴⁸ Aristoteles, *Physica*, VIII.4, 255b5.

corruptibile et resolubile operetur operationibus propriis sibi. Et hoc modo operatur, et sic quando dormiet erit foelix in habitu.

Ad secundam tota quaestio reducitur in hanc vim, an foelix moriendo amitteret foelicitatem volens aut nolens aut neutraliter. Respondet Aristoteles 5. *Ethicorum*²⁴⁹ dicens “multa enim et natura existentium scientes et operamur et patimur, quorum nullum neque voluntarium neque involuntarium est, puta senescere vel mori.” Foelix ergo non vult mortem, quoniam ipsa mors neque finis est neque bonum. Et quoniam dispositio suae naturae quam scit esse mortalem non patitur nolle. Rationali ergo appetitu sapiens mortem non volet, neque naturali appetet secundum individuum permanentiam sempiternam, quoniam id est impossibile, ut narrant sapientes.²⁵⁰

Sed dices possibile est hominem perpetuari per naturam, ergo est appetibile appetitu naturali. Antecedens probatur autoritate, quoniam Alpharabius in tractatu *De elementis* capitulo de partibus Asiae²⁵¹ inquit. In Iudea versus solem occidentem sunt Essenienses,²⁵² qui ob suam maximam sapientiam secesserunt a gentibus, causa vitandi delectationes, quoniam inter eos nulla est mulier, neque ab eis agnoscitur pecunia. Ipsi vivunt moderatim et parce, et licet illic nullus oriatur, tamen non deficiunt, et si multa gens vadit illuc, nullus potest illic esse diu, nisi fidem et castitatem offerat et promittat haec ille. Adhuc Lynconiensis Grossatesta in libello *De reflexionibus radiorum*²⁵³ narrat quod circa unum polum sunt quidam montes super quibus fit sic uniformis et regularis reflexio radiorum solis, quod est sibi tanta temperies, quod

²⁴⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V.8, 1135b1–2.

²⁵⁰ Obviously, in this passage Nifo borrowed from Achillini, *De intelligentiis*, in Achillini 1545, f. 17^{ra}: “Conditio enim suae naturae, quam scit esse mortalem, non patitur nolle, et quia mors non est finis, neque bonum. 2. phy. tex. et com. 23. ideo non vult felix mortem. Neque desiderio naturali permanentiam sempiternam appetit in individuo, sed in specie.”

²⁵¹ Pattin 1991, on p. 802, notes: “Notons en plus dans son *De intellectu* la publication d’un fragment du *Tractatus de elementis* («capitulum de partibus Asiae») d’Asaph sur l’Esséniens. Nous avons découvert ce texte, attribué à un certain «magister asaph hebreus» au f. 8^{ra} du manuscrit latin 6556 de la bibliothèque nationale de Paris.”

²⁵² The Essenes were followers of a religious way of living in Judaism that flourished from the 2nd century BC to the first century AD; they endorsed mystic, eschatological, messianic, and ascetic beliefs.

²⁵³ In the edition of Grosseteste’s philosophical works, Baur did not list any *De reflexionibus radiorum* among the true or spurious works; cf. Grosseteste 1912, pp. 50*–143*. Pattin 1991, p. 802 has shown that the text cited is in *De natura locorum*, in Grosseteste 1912, p. 69.

homines morantes ibidem in tantum vivunt quod vita eorum eis displicet, ob quod saltant in flumen quodpiam sub illis montibus fluens et submerguntur et cetera. Ex hoc sequitur quod huiusmodi homines si non se submergerent, omnino essent aeterni. Ergo foelix potest appetere perpetuitatem, cum illa sit possibilis individuo humano, inquantum individuum, ut per verba horum constat. Poetae etiam et nonnulli theologorum antiquorum existimant quod homines qui potant aquam quandam quae forte potus est ambrosinus deorum scilicet et gustant cibum qui nectar appellatur, redduntur dij aeterni, qui vero non non, ut perspicuum est apud eos.²⁵⁴

Sed Aristoteles et Averroes 3. *Metaphysicorum* commento 15.²⁵⁵ deridet omnes hos. Inquit enim Averroes. "Et si accipiunt potum ab illo loco, et cibum ab alio, ut non moriantur mirum est quomodo qui indiget cibo et potu remaneat in aeternum. Cibus enim et potus non sunt necessarij nisi ut restaurent corruptum, quomodo igitur remanet aeternum id quod est innatum corrumpi." Dicerent ergo Peripatetici quod huiusmodi homines immortales non sunt homines, nisi forte aequivoce, sicut pictus et verus. Et ideo consonum est, ut omnis homo mortalis sit. Et cum mors insit per naturam, ideo non est potestate foelicis et ideo nec est nolibile et volibile, sed neutrum ab eo. Volitum enim non est in potestate nostra, et quando infertur. Ergo foelix non esset foelix. Negatur consequentia quoniam non est in potestate hominis mori vel permanere. Et ideo nec mors nec permanentia sunt de ratione vel conditione foelicis.

Et per idem ad confirmationem concedimus maiorem, sed minor falsa est. Foelicitas enim non tollit omnem privationem nisi possibilem homini in eo quod homo. Modo immortalitas apud philosophos repugnat homini secundum esse individuum. Hoc enim est fide perspicuum, tantum non ratione naturali demonstratum.

Ad tertiam principalem potest apud Aristotelem calpi pro potentia facilitatis, et sic foelix non potest fieri miser, id est cum facilitate. Quoniam postquam regio vegetativa et sensitiva incentratae sunt ad regionem intellectivam, proculdubio ita reguntur ratione quod amplius deordinare non possunt facile. Sed quod possit esse deordinatio stante vita Aristoteles in *Ethicis* saepe autumat.

²⁵⁴ Cf. Plato, *Phaedrus*, 247E.

²⁵⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. III, t/c. 15, fols. 55^r (with slight variants).

Ad quartam solutio patet. Potest enim appetitus sensitivus in tantum assueferi rationi, ut ab eo tollatur omnis inclinatio ad oppositum rationi. Et sic intellectus liberrimus erit, ac purus intellectus in eo quod intellectus.

Ad quintam patet qualiter foelicitas corporis potest inesse corpori in vita mortali, ut est operatio omnium regionum secundum obedientiam habitualement ad rationem. 5

Ad sextam dicendum quod in statu isto possibilis est compraehensio intuitiva, immo de facto adest. Positis medijs, scilicet intellectu speculativo et obedientia regionum ad rationem, ut diximus, tunc enim Deus potest esse forma intellectus copulati homini. 10

Ad ultimum iam apparuit quomodo foelix non fit aliquis, nisi praecesserint habitus virtutum omnium eorum, quae capacia esse possunt virtutis. Declarabat autem Averroes quod non solum antecedunt virtutes hanc dispositionem, immo consequuntur.²⁵⁶ Homo enim cum pervenerit in hunc statum, confirmabitur in castitate, iustitia, continentia, sublimitate, liberalitate et omnibus alijs virtutibus, quae antecesserunt hanc dispositionem. His habitis luculente verificabitur verbum Aristotelis 12. *Divinorum*²⁵⁷ dicens atqui, ut nos optime pro brevi tempore degimus, sic id perpetuo degit, sicut idest semper nos quidem ita semper degamus fieri nequit. 15 20

Vult ergo quod foelicitas hominis sit qualis illorum abstractorum, quemadmodum enim omnia corpora coelestia sunt foelicia Deo, sic et homines Deo foelices esse oportet. Differunt autem a nobis, quoniam eorum foelicitas semper est. Nobis autem parvo tempore, semper quidem illis. Quoniam intellectus coelorum ad hoc ut Deo foelicitentur, non egent adeptione intellectus speculativi tanquam medio positivo, nec adeptione virtutum tanquam medio privativo. Corpus enim coeleste cum non vegetetur nec sentiat, proculdubio non divertit intellectum eius a compraehensione sui et aliorum, et ideo illis semper est foelicitas haec. Nobis autem parvo tempore, quoniam adeptio intellectus speculativi fit in tempore et maximo. 25 30

Amplius, acquisitio virtutum non fit nisi longa experientia, sicut dicit Aristoteles. Status ergo noster est modicus, et maxime cum vita nostra comparatione ad illam illorum sit sicut puncti ad lineam, et 35

²⁵⁶ For the relation between *virtus* and *dispositio*, see Averroes' comment on *De sensu*, in Averroes 1949, pp. 38–39, and 99.

²⁵⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, XII.7, 1072b14–21.

finiti ad infinitum, ut dicit Averroes. Ergo deductio qualis optima parvo tempore inerat nobis, sic enim semper in nobis impossibile. Et tu vide commento 38.²⁵⁸ ibidem.

Rursum, et verbum Aristotelis in principio libri *De mundo*²⁵⁹ verificari potest. Inquit enim. “Nec fecit se optimorum indignam, immo et cognatissimam et praecipue congruam putavit esse disciplinam eorum, cum enim non esset possibile corporaliter proficisci in illum coelestem locum, et derelicta terra videre quaecunque illum coelestem locum, velut insipientes Aloadae²⁶⁰ quandoque putavere. Anima quippe assumens per philosophiam intellectum ducem elevata est, et abijt, illaboriosam quandam viam excogitans quae nimium locis distabant abinvicem summe sapuit facile reor noscens cognata. Et divino lumine anima appraehendens divina et prophetizans mortalibus, haec autem passa est, quoniam possibile fuerat volens communicare largiter omnibus preciosa quae penes se.” Haec ille.

In quibus verbis dedit intelligere copulationem illam et medium copulationis et perfectionem animae copulatae, cum dicit “assumens anima ducem intellectum elevata est et abijt”. Dedit copulationem animae cum intellectu agente, qui Deus est sublimis. Cum dicit “per philosophiam”, medium intelligit positivum et privativum. Est enim philosophia continens partem speculativam et moralem, assumens ergo per philosophiam intellectum ducem, idest cum ⟨anima⟩ fuerit copulata intellectui abstracto per philosophiam, tanquam per medium, summe sapuit. Quoniam comprehendet tunc Deum per essentiam eius et alia abstracta, et anima appraehendens divino lumine, idest per essentias abstractorum cognoscens abstracta divina, prophetizat mortalibus et communicat largiter illis scientiam eorum. Et haec est animae perfectio. Ergo his verbis patet copulatio, medium copulandi et perfectio copulatae animae.

Hinc id Trismegisti in *Pimandro* in principio²⁶¹ verificatur cum de rerum || natura inquit “Excogitarem ac mentis aciem ad suprema erigerem, sopitis iam corporis sensibus, quemadmodum accidere solet his qui ob saturitatem vel defatigationem somno gravati sunt, subito mihi visus sum cernere, quendam immensa magnitudine corporis, qui

²⁵⁸ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 38, fols. 320^v–321^v.

²⁵⁹ Aristoteles, *De mundo*, 1, 391a5–16.

²⁶⁰ Aloadae, mentioned in Aristotle’s text. In Greek mythology, the Aloadae or Aloadai were Otus and Ephialtes (or Ephialtis), sons of Iphimedia (wife of Aloeus) and Poseidon. They were strong and aggressive giants.

²⁶¹ *Asclepius*, in Ficino 1576: II, p. 1837.

me nomine vocans in hunc modum clamaret. Quid est o Mercuri, quod et audire et intueri desideras? Quid est quod discere ac intelligere cupis? Tum ego: qui nam es? Inquantum sum, inquit ille, Pimander, mens divinae potentiae, at tu vide quid velis, ipse vero tibi ubique adero. Cupio, inquam, rerum naturam discere Deumque cognoscere. 5 Ad haec ille. Tua me mente complectere, et ego te in cunctis quae opteraris erudiam. Cum haec dixisset mutavit formam, et universa subito revelavit. Cernebam enim” et cetera.

Quibus verbis omnia quae diximus hic notavit primo quid sit foelicitas cum dixit “cupio inquam rerum naturam discere.” Est autem rerum 10 natura substantiae separatae omnes, ut ibidem explicat “Deumque cognoscere.” Ergo vult foelicitatem esse omnia abstracta et Deum, ut prediximus, quoniam haec cupit scire tantum. Dedit intelligere medium id duplex. Cum enim dixit “sopitis iam corporis sensibus” medium privativum signat, quo anima contrahitur tota in intellectum. 15 Cum preposuit id verbum scilicet “cum de rerum natura cogitarem ac mentis aciem ad superna erigerem” medium innuit positivum, scilicet perfectionem intellectus potentia per intellectum speculativum. Cum apposuit “mutavit formam, et universa subito revelavit” ostendit copulationem illam. Primo enim copulatur nobis intellectus agens ut efficiens. Cum ergo mutat formam, idest copulatur in fine ut forma, tunc per essentiam eius omnia nobis patent. Per Pimandrum ergo intelligit intellectum agentem more Averroico. 20

Dedit autem intelligere hanc foelicitatem in vita mortali per suam metaphoram. Ecce quam plane positionem Averroicam his verbis 25 mystice acceptis signare potest quispiam. Hinc et id Platonis in *Symposio*²⁶² tendit. Inquit enim animum divinae pulchritudinis amatorem, quando divinas rationes attingit, tunc non amplius simulachra rerum, sed res veras parere in seipso, partesque nutrire, familiarem Deo fieri ac pre ceteris immortalem. 30

Hinc²⁶³ et id *Phedri*²⁶⁴ divinorum inquit contemplatorem a reliquis segregari purgari prorsus haerere Deo, impleri Deo. Idem in *Epinomide*

7 “opteraris”: correction of “operaris”.

²⁶² See Plato, *Symposium*, 201D f.

²⁶³ Here Nifo borrows from Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XII, chs. 2–3, in Ficino 1576: I, pp. 268–271, where the author refers to *Phaedrus*, *Epinomides*, and *Republic*. Cf. Mahoney 1986, pp. 520–521. See also below ch. 68.

²⁶⁴ Plato, *Phaedrus*, 253D f.

ad verbum fere dicit. Hinc et id septimi de *Republica*²⁶⁵ legitur. "Inquit enim theologum idoneis demonstrationis fundamentis et gradibus ascendere usque ad principium universi, tangere ipsum ac tenere adhaerentem semper his quae adhaerent principio. Quippe qui nullis sensibilibus rerum corporeis gradibus ad id contendat, sed ipsis speciebus per ipsas ad ipsas potius innitatur, quousque ad speciem finem universi perveniat"²⁶⁶ et cetera.

In quibus verbis mystice Plato positionem datam figurat, cum enim inquit "theologum idoneis fundamentis demonstrationis et gradibus ascendere", medium tetigit positivum, quo anima copulatur Deo. Per "theologum" enim perfectum scientias speculativas et maxime divinam intelligit, quod signat per id quod subdit "idoneis fundamentis demonstrationibus et gradibus." Per id quod subdit "ascendere usque ad principium universi" dedit intelligere copulationem animae cum Deo. Cum subdit post "tangere ipsum atque tenere" exposuit modum illius copulationis. Anima enim recipit Deum ut forma est, forma autem tangitur per essentiam a materia et tenetur fixe. Et ideo Deus tangitur spiritualiter per essentiam eius et tenetur fixe quod signat per id quod subdit "adhaerentem semper his quae adhaerent principio." Est ergo illa tentio tam diu quam diu durant illa, quibus Deus natus est copulari, scilicet intellecta speculativa. Cum vero subdit "quippe qui nullis sensibilibus rerum corporeis gradibus ad id contendat" medium signat privativum. Oportet enim ut non sensibilibus formis contendat et insistat, atque in eis submergatur, sed ut inquit "ipsis speciebus per ipsas species ad ipsas potius innitatur," idest per intellecta ad intellecta continue procedat quousque ad speciem finem universi perveniat, idest Deum in quo pabuletur anima atque letetur. Et hoc pacto arcanum Trismegisti patet, cum inquit "ex mente pura et divinitate quodammodo unum spiritum coalescere."²⁶⁷ Est enim spiritus intellectus potentiae, coalescit autem mente pura, idest Deo et divinitate, idest omnibus alijs intellectibus divinis.

Haec ergo quae veteres mystice tradunt forte ad hunc intellectum trahere potes, licet extraneae et forte fictae. Quo quidem modo in hoc statu possibilis est foelicitas, et quomodo argumenta non cogant

²⁶⁵ See Plato, *Republic*, 532f. However, apparently, Nifo was clearly inspired by Ficino's comment on this text; see Ficino 1576: II, pp. 1408–1412.

²⁶⁶ Ficino, *Theologia platonica*, XII, ch. 3, in Ficino 1576: I, p. 270.

²⁶⁷ Ficino, *Theologia platonica*, XII, ch. 2, in Ficino 1576: I, p. 269.

contra Averroicos his patet, licet post utrum sit mens Aristotelis ac veritas disputabitur.

Cap. 46. *In quo solvetur quaestio quarta*

Consuevit Averroes in pluribus libris dicere intellectum materiale
continuari agenti, uniri agenti, misceri agenti ac frequentius ipsum
copulari agenti. Quae omnia synonyma sunt, ob quod licet declarare,
quid sit copulatio intellectiva. Est ergo copulatio intellectiva prae-
existentium discontinuatorum, ut discontinuata sunt, unio, ipsis nec
remissis nec intensis.²⁶⁸ Dixi “praeexistentium” ad differentiam genera-
tionis. Generatio enim unio est non praeexistentis, sedeductio formae
entis in potentia in materia ad actum. Dixi “nec intensis nec remis-
sis” ad differentiam mistionis. In mistione enim est partium divisio,
ut in ea, quae sensu fit, vel partium alteratio, ut in mistione proprie,
ut dicit Aristoteles in *Perigeneseos*.²⁶⁹ Dixi “ut discontinuata”, quoniam
et si equus in sui ortu continuam habet formam secundum rem, dici-
tur tamen discontinuata, quoniam non exercet opera equi. Hinc Plato
voluit animam congenerari homini, non tamen ei continuatur, nisi
sedatis superfluitatibus et cetera.

Huius autem copulationis plures sunt modi secundum Averroem.
Unus intellectus potentiae cum intellectu agente. Secundus intellectus
agentis cum intellectu speculativo. Tertius intellectus potentiae cum
homine. Quartus intellectus agentis cum homine. Quinta est intentio-
nis imaginatae cum intellectu potentiae.

Si igitur loquamur de primo copulationis modo, dicimus quod intel-
lectus agens per sui naturam semper est copulatus intellectui potentiae,
capiendo eos absolute, ut sunt partes vel gradus intellectus, ut intel-
lectus est infima intelligentiarum. Et hoc pacto haec infima intelligen-
tiarum duobus modis intelligit abstracta supra se, scilicet per essen-
tias eorum, et per essentiam propriam, ut saepius prediximus. Et iam
diximus quod hoc modo intellectus potentiae non eget medio positivo,
scilicet perfectione per intellectum speculativum, nec privativo scilicet
perfectione per morales virtutes. Et hanc copulationem dedit Averroes
pluribus locis et libris.

²⁶⁸ For a similar definition of “copulatio” and its subsequent classification, see Achil-
lini 1545, *Quolibetum* IV, f. 19^{va-vb}.

²⁶⁹ Aristoteles, *De generatione et corruptione*, II.7, 365a14–b20.

Si igitur loquimur de his prout sunt continui nobis, tunc agens copulari potest intellectui materiali uno modo ut agens passo. Ut quando intellectus agens incipit creare intellecta, et intellectus potentiae incipit recipere illa; et haec est prima copulatio. Alio modo copulatur ei ut forma, et haec est quando intellectus agens incipit esse intellectio essentialis intellectui potentiae, qualis unio est coloris visui. Color enim secundum sui essentiam est forma parietis et visio oculorum. Et quia hac copulatione intellectus agens est operatio intellectus potentiae et intellectio illius, ideo intellectus agens est forma tunc illius. Et haec est ultima prosperitas, ut diximus.

5

10

Cap. 47. *In quo verificantur theoremata ex his*

His possunt quatuor theoremata conduci, quorum primum est, quod unum et idem in subiecto potest esse respectu eiusdem agens et forma, temporibus et modis diversis. Intellectus enim agens prima copulatione est agens, secunda vero est forma. Ergo unamet res erit forma respectu alicuius et agens respectu eiusdem, cuius oppositum accidit in rebus materialibus compositis ex materia et forma. In separatis enim a materia solum idem est agens, forma et finis, ut dicit Averroes. Quod quidem igitur idem secundum rem sit agens et forma ad idem his constat.

15

Secundum theoremata est quod idem sit agens sui aliquo modo patet. Quoniam intellectus agens est efficiens respectu intellectus speculativi, et intellectus speculativus est quasi causa quare acquiratur intellectus agens ut forma intellectui potentiae. Et quicquid est causa medij in finem, est causa illius formae et finis quae est illius medij terminus. Ergo intellectus agens est causa agens suiipsius diversimode.

20

25

Tertium est quod intellectus agens est causa efficiens omnium intellectuum; declaratur. Est enim causa agens intellectuum speculativorum, et causa agens ut omnia abstracta copulentur et fiant formae intellectus materialis, et causa agens suimet. Ergo omnium intellectuum.

Quartum est quod intellectio non est causa copulationis, sed magis copulatio intellectionis, quoniam copulatio est causa quare sit ei forma. Et quia est ei forma, est ei intellectio. Ergo copulatio est quasi causa intellectionis. Et sic verificatur verbum Averrois in fine 36. commento²⁷⁰ contra Ioannem.

30

Quomodo quidem igitur quatuor haec theoremata pateant his patet.

35

²⁷⁰ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 502. Cf. Achillini 1545, f. 19^{vb}.

Cap. 48. *In quo declaratur secundus
modus copulationis cum suis corollariis*

Et cum explicatus est his modus copulationis, secundus profecto erit quo intellectus agens copulatur intellectui speculativo. Copulatur enim ei duobus modis, scilicet ut agens et hoc inquantum creat ipsum et ponit eum in intellectu potentiae, sicut ars ponit formam artis in ligno. Et ut forma medio dispositivo, sicut enim forma ignis copulatur calido et sicco, non tanquam subiecto sed medio dispositivo. Est enim calidum et siccum medium quo forma ignis inest materiae. Sic intellectus agens copulatur intellectui speculativo ut medio dispositivo. Est enim intellectus speculativus medium quo intellectus agens copulatur intellectui potentiae ut forma. Sed differunt hae ab illis duobus quibus copulatur intellectus agens intellectui potentiae, quoniam copulatio intellectus agentis ad intellectum potentiae prima est agentis ad patiens; haec prima agentis ad intellectum speculativum est agentis ad effectum.

Amplius, secunda copulatio agentis ad possibilem fuit formae ad veram materiam spiritualem. Sed secunda copulatio agentis ad intellectum speculativum est formae ad medium dispositivum. Ex his possunt conduci veritates duorum theorematum. Primum est quod copulatio intellectus agentis cum intellectu speculativo est prior copulatione agentis cum intellectu materiali. Et hoc secundum utramque, quoniam agens immediatius tangit effectum quam materiam illius. Ergo copulatio agentis cum speculativo ut effectus est prior copulatione agentis cum intellectu potentiae ut patiens.

Amplius, prius intellectus speculativus copulatur intellectui potentiae, quam sibi copuletur agens. Ergo intellectus agens unitur speculativo prius utraque copulatione.

Secundum est quod intellectus speculativus non est vera materia intellectus agentis, sed intellectus potentiae propter quod intellectus speculativus non intelligit agentem, sed intellectus potentiae intelligit utrumque. Ideo si intellectus speculativus est generabilis secundum quid, non sequitur naturam corruptibilem fieri aeternam, sicut quando intellectus potentiae esse corruptibilis, ut sequitur in positione Alexandri. Et in hoc patent multa, quae exponere dimisimus in commento 36. tertij *De anima*.²⁷¹

²⁷¹ Nifo 1553, fols. 195^r–205^v.

Quid sit igitur secundus ⟨modus⟩ copulationis et quomodo verificentur haec duo theoremata, his patet.

Cap. 49. *In quo explicatur tertius modus copulationis*

Adest explicare tertium modum. Est ergo tertius modus copulationis qua copulatur intellectus materialis cum homine et apud Averroem est duplex, scilicet secundum naturam et acquisita ex placito. Et sensere quidam, ut Subgerius in tractatu *De intellectu*, quod copulatio intellectus materialis cum homine est secundum esse, quoniam intellectus constituit hominem in esse hominis apud eos secundum Averroem, ut declaratum est in libro predicto. Dicit enim Averroes in 3. *De anima* commento 20.²⁷² in principio, quod intellectus materialis copulatur prius nobis quam intellectus agens. Et non potest loqui de copulatione secundum operationem, quoniam 3. *De anima* commento 36.²⁷³ dicit quod copulatio agentis cum homine prior est copulatione intellectus potentiae cum homine.

Amplius, ibidem dicit quod copulatio est causa intellectionis et non econtra. Ergo prius intelligitur copulatus secundum esse antequam copuletur secundum operationem. Sed hoc diximus esse contra intentionem Averrois fortissimis argumentis, ideo nunc dicimus quod copulatio naturalis duplex est.

Una qua intellectus est ita aptus esse huius hominis, quod non equi, et hic homo aptus est esse intellectui tali nobile vel organum, quod non intellectui Lunae. Et haec copulatio est naturalis, quoniam nulla potest reddi causa, nisi naturae horum. Et hanc consuevit Averroes appellare copulationem in potentia, ut in 5.²⁷⁴ commento ubi distinguit quot modis puer intelligere potest. Et hoc quidem modo intellectio non est causa copulationis.

Altera est copulatio naturalis, quae fit propter propositiones, quoniam quam cito homo incipit esse, incipit particulariter habere propositiones primas, ergo incipit sibi continuari intellectui secundum illas. Et haec dicitur naturalis secundum Averroem, quoniam voluntas non

30 “intellectui”: correction of “intellectus”. || “illas”: correction of “illa”.

²⁷² Averroes 1953, III, t/c. 20, p. 444.

²⁷³ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 499–502.

²⁷⁴ Averroes 1953, III, t/c. 5, p. 405.

habet introitum in acquisitione earum; nescimus enim unde et quo et ex quibus oriantur nobis. Et hoc Averroes inquit in 1. *Auscultationis physicae* commento 5.²⁷⁵ in calce dicens: “Signum eius quod commune est notius apud nos naturaliter quam proprium est, quia videmus compraehensionem communem precedere tempore in instantibus propriam compraehensionem.” Cuius exemplum ponit vide. Sicut ergo termini simplices primi simpliciter preconciuntur ita et propositiones primae. Et ideo unio per has dicitur per naturam. Et 2. *Physicorum* commento 59.²⁷⁶ dicit Averroes quod infantes non habent cognitionem, et loquitur de cognitione rerum habita ab eis per voluntatem, quoniam loquitur de proposito, ut patet in textu.

Copulatio autem acquisita est illa qua acquiritur intellectus nobis per intellecta speculativa acquisita voluntate, cuiusmodi sunt conclusiones quae dicuntur intellectus speculativus, quae copulatio est propterea. Quia idem intellectus est forma intellectus materialis et cogitativae humanae; illius quidem secundum esse ultimo abstractum, huius autem secundum esse medium. Hinc verificatur qualiter prior est cognitio quam copulatio intellectus potentiae, prior enim est cognitio individui per cogitativam quam copulatio. Illa enim cogitatio aliqua est cognitio, non tamen prior est copulatio intellectus quam cognitio universalium, immo simul. Et sic sermo Averrois non est contra hoc.

Quid igitur sit tertius modus copulationis his patet.

Cap. 50. *In quo declaratur quartus modus copulationis*

Quartus vero modus copulationis est intellectus agentis nobiscum, et hoc fit vel quia continuatur nobis per naturam, vel per voluntatem, sicut diximus in copulatione ⟨intellectus⟩ possibilis nobiscum. Est autem copulatio intellectus materialis prior in nobis quam illa agentis, ut Simplicius, Themistius, Alexander et Averroes sensere, licet copulatio agentis nobiscum sit prior secundum naturam.

Sed ambiges. Voluntas est causa copulationis, voluntas non est causa copulationis, nisi sit in nobis. Ergo voluntas prius est in nobis quam intellectus illi sint copulati. Sed voluntas est vel intellectus vel illius virtus. Ergo intellectus prius inerit nobis quam copulatus nobis. Dicimus quod “voluntas sequitur compraehensionem, sicut umbra corpus,” ut

²⁷⁵ Averroes 1562–1574: IV, lib. I, t/c. 5, fol. 8^v.

²⁷⁶ Averroes 1562–1574: IV, lib. II, t/c. 59, fol. 71^{r-v}.

dicat Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 39.²⁷⁷ Et quia comprae-
hensio duplex est, scilicet universalis et particularis. Ideo et non appe-
tere possumus duobus appetitibus, scilicet universali, qui est forte intel-
lectus, ut ad ipsum sequitur electio vel confutatio, et appetitu particu-
lari, quae est cogitativa, ut ad ipsam sequitur fuga vel prosecutio. Et
quia cognitio particularis in nobis est prima, ideo et voluntas particu-
laris. Prima voluntas ergo particularis est causa acquisitionis univer-
salis, et per consequens intellectuum universalium. Et sic patet solu-
tio.

Quid igitur sit quartus modus copulandi patet.

Cap. 51. *In quo declaratur ultimus modus copulationis*

Tandem ad copulationis modum quintum et ultimum descendens dico
quod copulatio intentionis imaginatae cum intellectu est sicut copula-
tio coloris cum visu. Sicut enim color comparatur visui duobus modis,
in ratione agentis visionem et in ratione formae intentionaliter per-
ficiens visum, sic intentio imaginata uno modo tantum compara-
tur intellectui, scilicet ut forma universaliter et abstracte perficiens
intellectum. Una enim met forma est materiae organorum et intellec-
tus, modo diverso. Verbi gratia, color secundum esse penitus natu-
rale est forma parietis, secundum esse simpliciter abstractum est forma
intellectus, secundum esse medium forma est sensitivorum organo-
rum.

Sicut ergo in copulatione coloris cum visu color fit visus et non
videns, ita in copulatione intentionis imaginatae cum intellectu || reddi-
tur illa intentio intellecta et non intelligens. Econtra intellectus fit intel-
ligens et non intellectus ab illa sicut visus videns, et non visus ab illo.
Hinc conducit quod unamet res est esse, intellectio sensatioque diver-
sorum; verbi gratia, color parieti est esse, visui visio, intellectio vero
intellectui in se.

Amplius, verificatur quomodo intellectio una numero est omnium
intellectuum. Deus enim est intellectio omnium intellectuum, quia
forma omnium intellectuum. Intellectio quidem sibi per sui essen-
tiam, aliis vero per essentiam eius. Ergo Deus est una numero intellec-
tio omnibus intellectibus, quemadmodum una numero visio omnium

²⁷⁷ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fol. 322^v.

videntium hunc colorem numero. Iste enim color est visio omnibus his praesentibus secundum esse spiritualiter, licet secundum esse reale sit forma parietis. Et tamen stat Sortem desinere videre, Platonem adhuc videre, ita stat Deum semper intelligere se per essentiam propriam, me desinente foelicitari.

5

His potest concludi modus ascensionis in foelicitatem. Secundum Averroem in *Epistola de foelicitate*,²⁷⁸ puer ergo primo copulatur intellectis primis per cogitationem particularem primorum individuorum. Vigorato intellectu, ut dicit Averroes, vel exsiccata humiditate acquirit intellecta, scilicet speculativa, scilicet conclusiones. Et sic acquirit agentem intellectum et materiale illum, ut efficiens est intellectorum, hunc ut materia eorum. Et cum individua sint in numero quodam actu possibile est, ut acquirat totum intellectum speculativum, ergo totum intellectum potentiae. Et cum intellectus agens sit forma intellectus potentiae, ergo acquirat intellectum agentem tanquam formam. Erunt ergo duo subiecta apud Averroem, quorum quodlibet a foelicitate denominatur formaliter. Unum propinquum, scilicet intellectus potentiae, aliud remotum et est homo. Ergo erit una numero foelicitas, quae uno instanti erit duorum forma. Et sic duo denominata et una denominatio; duo intelligentiae forte, una numero tamen intellectio; duo foelicia una numero tamen foelicitas.

10

15

20

Quae ergo de copulatione dici possunt haec et tot sunt, quibus patet solutio quartae quaestionis.

Cap. 52. *In quo inducuntur
argumenta contra quintam quaestionem*

25

Sapientes omnes existimarunt, quod homo in hoc statu sicut Deus sit, ut Themistius asseveravit. Sed quae contradicunt huic proverbialiter dictum haec sunt.

Primo, quoniam Deus est simpliciter independens, homo in statu dependet tribus modis ab ipso Deo, ut dictum est. Ergo non est tanquam Deus.

30

20 “intelligentiae”: correction of “intelligentia”.

²⁷⁸ Untraced. For the distinction between the cognitive capabilities of youths and older men, see, however, Averroes, *Epistola de connexionione intellectus abstracti*, fol. 158^r.

Amplius, Deo tota natura obedit, propter quod administratione sua omnia reguntur ordine et cura, ut dicitur in libro *De mundo*.²⁷⁹ Sed foelici natura non obedit, nec administratione sua mundus conservatur. Ergo foelix non est tanquam Deus.

Adhuc, Deus non est nexus in quo uniuntur spiritualia cum corporalibus, sed hic homo nexus est spiritualium substantiarum cum materialibus entibus.²⁸⁰ Materialia enim entia secundum eorum esse reale non sunt abstractis nec Deo copulabilia, sed secundum eorum esse spirituale, quod est esse intellectum speculativum, ut est medium hominis, quod dependet ab illis tribus modis causae. Et ideo tunc uniuntur materialia immaterialibus. Ergo et cetera.

Cap. 53. *In quo persolvitur quaestio secundum quosdam*

Dixerunt quidam sapientissimi viri quod quia multae sunt intelligentiae separatae, ideo multae possunt esse copulationes. Erit ergo una copulatio, qua intellectus agens copulatur tantum. Alia in qua agens copulatur et intelligentia Lunae. Alia in qua copulatur intellectus agens intellectus Lunae et intellectus Mercurij, itaque usque in Deum. Adeo quod erit una copulatio in qua erit copulatus primo intellectus agens et Deus et omnes intellectus medij. Tunc volunt quod potentia huius hominis copulati sit tanta quanta est intelligentiae sibi copulatae, ut si fuerit sibi copulatus intellectus agens, potentia huius hominis erit tanta quanta intellectus agentis. Et si fuerit copulatus intellectus Lunae ultra illum, potentia huius hominis erit aequalis eis in tantum quod si uni foelici copulata sunt omnia abstracta, potentia eius erit tanta quanta omnium abstractorum. Et sic iste homo erit potens commovere montes, generare animalia, corrumpere illa, comburrere castra, edificare turres, transire per maria, et haec et alia multa quae enumerant.

Sunt autem hi sumentes ab Avicenna in 6. *Naturalium* parte quarta,²⁸¹ capitulo de dispositionibus virtutum motivarum et prophetia quae fit virtutibus sensibilibus. Moverunt autem Avicennam haec.

27 "alia": correction of "alie".

²⁷⁹ Aristoteles, *De mundo*, 2.

²⁸⁰ See also Nifo 1553, III, t/c. 36, fol. 202^v. A similar view is endorsed by Achillini, *Quolibetum* IV, in Achilini 1545, f. 18^{ra}.

²⁸¹ Avicenna 1968–1972: II, pars IV, cap. 4, pp. 64–67.

Primo, quoniam plus obedit natura huic quam suo contrario. Sed omne suum contrarium potest in reliquum. Ergo iste homo potest in quodlibet.

Adhuc, tanta est potentia subiecti formati quanta est formae, unumquodque enim operatur sua forma. Sed forma huius est omnipotens. Ergo et iste erit omnipotens. 5

Postremo, quaecunque constituunt unum sunt aequalis virtutis in eo. Sed formae superiores et iste homo constituunt beatum. Ergo tanta erit potentia beati quanta constituentium. Et hoc sentire videtur verbum Averrois in 3. commento 36.²⁸² quando inquit. “Et cum ita sit necesse est ut homo intelligat per intellectum sibi proprium omnia entia et ut agat actione sibi propria in omnibus entibus.” Ecce propositum. 10

Cap. 54. *In quo ponitur vera mens Aristotelis et Averrois*

Sed proculdubio positio haec risibilis est. Non enim per hoc quod oculus formatus est colore operatur operatione propria colori, nec per hoc quod intellectus materialis formatur ab intellectis auri vel aliorum, operatur operatione eorum. Ergo per hoc quod intellectus ille formatur a formis abstractis, non debet agere per potentias earum. Iste ergo homo in duobus tantum Deo assimilatur, primo, quoniam est omnia quoquo modo, iste enim formatus est a superioribus et ab inferioribus. Et omne formatum constituitur aliquo modo in actu a suis formis. Ergo iste quoquo modo est omnia. Hoc pacto Deus se habet, est enim Deus omnia secundum esse abstractum, ut dicit Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 18.²⁸³ in fine et trigesimo-sexto.²⁸⁴ 15 20 25

Amplius, scit omnia quoquo modo, quoniam non sunt entia alia quam scientia eius, idest istius hominis. Quoniam nihil aliud est quin fit scientia huius hominis, nec causae entium aliud sunt, idest substantiae primae, quam scientia huius hominis scientia eius. Ergo scientia huius est omnium, et scientia et scitum idem. Iste ergo homo omnia est duobus modis, scilicet secundum scientiam et secundum esse.²⁸⁵ 30

²⁸² Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 500.

²⁸³ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 18, fols. 303^r–305^v.

²⁸⁴ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 501–502.

²⁸⁵ Cf. Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 501.

Et hoc pacto operatur operatione propria illis, non realiter sed spiritualiter. His constat hunc hominem esse tanquam universum, quoniam sicut mundus nihil aliud est nisi nexus aeternorum cum materialibus, ut dicit Aristoteles in libro *De mundo*,²⁸⁶ ita est iste homo nexus rerum materialium cum separatis in esse spirituali et intentionali, ut dicit Averroes in *Epistola foelicitatis*.²⁸⁷ Et hoc pacto entia materialia possunt copulari Deo et abstractis; in hoc enim homine materialia copulatur abstractis, tanquam suo fine et optimo. Et sic iste homo est universum totum, licet alio modo, o admirabilem dispositionem o admirandum ordinem.²⁸⁸

His habitis, ad primum dicendum quod quantum ad hunc modum proculdubio iste homo differt a Deo, argumentum ergo concludit unum modum differentiae. Sic et secundum argumentum concludit secundum locum differentiae. Et etiam tertium idem designat, declarat enim tertium locum differentiae. Ergo tribus modis iste homo differt a Deo, in alijs duobus convenit, ut diximus.

Argumenta quoque Avicennae nihil sunt. Quoniam unum contrarium habet esse reale, superiora in homine isto habent esse spirituale. Et ideo non operatur secundum potentias illorum.

Unde substantiae separatae habent duplex esse, scilicet reale et sic sunt formae corporum coelestium; et esse intentionale, et sic sunt formae huius foelicis. Et quia intelligentia Lunae secundum esse reale perficit Lunam, immo tantum potest Luna quantum eius intellectus. Non sic in isto homine. Et per hoc patet ad secundum; maior est vera de forma et formato secundum esse reale, et non intentionale. ||

Et sic ad tertium, illa enim sunt constituenta idem secundum esse spirituale, et non reale, immo non militat. Ecce quam coelum est homine foelicius, est enim coelum foelicius, cum intellectus coelestis secundum esse reale fit forma eius. Et immo non tantum corpus coeleste intelligit per essentiam intellectus proprii et superiorum, sed operatur per essentiam proprii intellectus et tantum quantum potest suus intellectus. Non sic autem homo. Quomodo quidem igitur homo foelix similis sit Deo his patet.

Et per haec potest conduci theorema quomodo scilicet foelix dicatur aequivoce homo ab ignaro, ut dicit Alexander.²⁸⁹ Iste enim homo est

²⁸⁶ Aristoteles, *De mundo*, 2, 391b9–10.

²⁸⁷ Averroes, *Epistola de connexionione intellectus abstracti*, fols. 155^v–158^r.

²⁸⁸ See Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 501.

²⁸⁹ Untraced.

similis Deo et mundo, ignarus autem penitus diversus. Immo homo dicitur fere aequivoce de isto homine et ignaro, non aequivocatione accepta ab essentia et actu primo, sed ab operatione et postrema perfectione. Sicut manus abscisa forte dicitur aequivoca secundum postremam perfectionem, licet secundum primam forte non dicatur aequivoca, sed unius rationis, ut nos notavimus alibi. 5

Cap. 55. *In quo persolvitur quaestio sexta*

Fuit quaestio non modica utrum intellectus agens prius nobis copuletur quam intelligatur. Et videtur proculdubio ipsum prius intelligi, copulatio enim illa relatio est. Omnis autem nova relatio exigit novum fundamentum, vel igitur id fundamentum est in nobis vel in intellectu. Non in intellectu, ergo in nobis. Tunc istud erit vel cognitio illius, vel sensatio, vel aliqua dispositio ignota. Non est aliqua dispositio, quia sic posset copulari equo vel bruto. Nec sensatio per idem; bruta enim sentiunt, ergo posset per sensationem copulari brutis. Ergo id fundamentum est intellectio. Sed omnis dispositio refertur in dispositum tanquam in terminum. Ergo illa intellectio refertur in intellectum agentem. Ergo antequam copuletur intelligitur, quod est propositum. 10 15

Amplius, intellectio eius est esse eius. Ergo non prius adest nobis quam intelligatur a nobis. Antecedens est Averrois consequentia perspicua. Non enim copulatur nobis nisi quando est nobis comprahensio. Ergo et cetera. Averroes autem in commento 36.²⁹⁰ dedit oppositum, cum Alexander enim consentit intellectum agentem prius nobis copulari, prius ut forma quam per essentiam eius comprahendamus. Dico prius secundum naturam, sed secundum tempus eodem instanti quo nobis copulatur, ut forma intelligamus ipsum et per essentiam eius. Dubitatio autem predicta fuit Averrois, ut patet in commento 36. 20 25

Ut ergo solvatur debes scire quod quando erimus perfecti per intellectum speculativum et philosophiam moralem modo exposito, tunc sumus dependentes ab intellectu agente tribus modis, scilicet in genere formae et finis et efficientis, ut superius explicavimus.²⁹¹ Et inde fuit quod nos sic dependentes possumus intelligere ipsum duobus modis, scilicet per essentiam nostram, idest intellectum speculativum, et haec 30

²⁹⁰ Averroes 1953: III, t/c. 36, pp. 485 and 489.

²⁹¹ See chs. 39 and 47.

intellectio erit illius in ratione agentis et sic simul intelligimus ipsum et continuatur ei. Ergo eodem signo quo intelligitur continuatur nobis, quoniam ita sicut copulatur nobis ut agens, intelligitur nobis ut sic.

Alio modo possumus intelligere ipsum per essentiam eius, et sic intelligitur a nobis in ratione formae. Et hoc profecto pacto prius nobis continuatur quam intelligatur secundum naturam, quoniam prius forma fit informato quam formatum operetur per essentiam formae. Operatio enim sequitur esse. Ergo nos prius copulabimur illi ut formae, et in secundo signo naturae per essentiam eius intelligimus.

Quibus habitis facilis est solutio ad obiecta. Illa enim dispositio est ex parte nostri et est cognitio illius, ut agens est quae prima est, qua completa completur intellectus speculativus. Et sic agens copulabitur in fine secundum essentiam et ut forma. Et sic post intelligimus per illius essentiam, in secundo signo, ut diximus. Sic ad secundum. Intelligere enim eius et esse eius idem sunt in subiecto, differunt autem modo. Et inde est quod prius aderit nobis forma quam comprahensio per illius essentiam, licet non prius aderit nobis quin comprahendatur aliquo modo.

Quomodo quidem igitur intellectus copuletur prius an intelligatur et quomodo salvatur verbum Averrois, his constat.

64^v

Cap. 56. *In quo solvitur quaestio septima*

Averroes voluit intellectionem foelicis esse aeternam et hoc sensere omnes qui foelicitatem hoc modo figurant. Videtur autem quod sit nova propter quatuor.

Primo, quia est operatio novum subiectum denominans et omnis operatio novum subiectum denominans est nova. Secundo, quoniam est operatio causata ab intellectu agente et omnis operatio causata est quid novum, ut dicit Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 39.²⁹² et in libro *Destructio destructionum* disputatione 3, in solutione 19. dubij.²⁹³ Tertio, si esset aeterna, tunc nos intelligentes illa intellectione essemus aeterni. Omne enim intelligens intellectione aeterna est aeternum, ut arguit Averroes contra Alexandrum commento 36.²⁹⁴

²⁹² Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, 39, fols. 321^v–323^r.

²⁹³ Averroes-Nifo 1497, disp. III, solutio 19, f. 51^v.

²⁹⁴ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 498–502.

Postremo, nullum simpliciter aeternum dependet a corruptibili. Sed illa intellectio dependet ab intellectu speculativo, qui est corruptibilis. Ergo non est simpliciter aeternus.

Averroes autem in commento 22. 9. *Metaphysicorum*,²⁹⁵ 17. 12. *Metaphysicorum*,²⁹⁶ in 36. tertij *De anima*,²⁹⁷ et in *Epistola foelicitatis*²⁹⁸ 5
oppositum opinatur. Voluit enim quod illa scientia qua sapiens Deum compraehendit, sit Deus. Deus enim est sibi et foelicibus compraehensio et quia Deus est aeternus simpliciter, ideo dicit scientiam foelicis esse aeternam. Et hoc nunc supponendum, quoniam superius sat diximus, verum aliquod innovari accidit dupliciter. 10

Uno modo simpliciter et absolute, ut quando secundum se totum intrinsece se habet. Aliter nunc quam prius, vel secundum aliquid sui saltem. Et hoc modo compositum naturaliter in termino generationis innovatum esse dicimus vel alteratum secundum aliquid sui. Et sic compraehensio qua Deus compraehenditur a foelici non est nova, 15
cum illa compraehensio sit essentia Dei quae nec secundum se, nec secundum aliquid sui, innovari possit.

Alio modo aliquid dicitur innovari relative, ut quando nec secundum se nec secundum aliquid sui innovatur, sed bene aliud innovatur ad id. Quomodo columna²⁹⁹ innovatur in relatione dextri vel sinistri, 20
nulla enim mutatione facta in ea, fit novus terminus ad hoc vel id animal novitate, non sibi, sed accidente animali. Et hoc pacto scientia Dei innovari potest, Deus enim in foelici dicitur nova compraehensio. Non quod Deus secundum se vel aliquid sui permutetur, sed quoniam aliud mutatur ad eum, ob quod fit illi nova compraehensio et nova scientia. Ergo nulla mutatione accidente in Deo ipse est scientia nova al- 25
cui, nova dico novitate ex parte illius accepta. Et sic foelix intelligit in statu intellectione aeterna. Quoniam foelix intelligit per essentiam Dei, essentia Dei est intellectio aeterna sibi et foelici. Ergo foelix intelligit intellectione aeterna absolute et simpliciter, licet dicatur nova relatione, 30
pro quanto aliud innovatur ad illam.

Et ex his verificatur quod intellectus ut intellectus intelligit Deum per intellectionem aeternam simpliciter et relatione. Quoniam intellectus ut intellectus est aeternus ab utroque latere et Deus est aeternus

²⁹⁵ Averroes 1562–1574: VIII, lib. IX, t/c. 22, fols.

²⁹⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 17, fols. 302^v–303^r.

²⁹⁷ Cf. *supra*.

²⁹⁸ Averroes, *Epistola de connexione intellectus abstracti*, fols. 155^v–158^r.

²⁹⁹ See note 87 to book II, ch. 14.

simpliciter. Ergo a nullo potest accidere novum. Et sic omnino et simpliciter intellectus intellectione aeterna intelligit Deum, scilicet absolute et relatione. Foelix autem cum intelligat per acquisitionem intellectus speculativi, qui fit novus sibi per copulationem intentionum imaginatarum, intelligit intellectione aeterna simpliciter, licet relatione sit nova. 5

Tunc ad argumenta facile respondetur. Ad primum, maior est vera quando denominaret subiectum novum absolute, ut diximus. Ad secundum dicendum quod illa est causata, quomodo nova est, et quia est nova relatione. Ideo illa causatio est relativa, ut superius diximus. 10 Ad tertium consequentia fallit, sed bene sequitur quod aliquid noster est aeternum. Et ideo bene arguit Averroes contra Alexandrum qui nihil nostri ponit aeternum, intulit enim quod tunc natura corruptibilis efficeretur aeterna.

Ad ultimum, illa intellectio non dependet, cum sit esse Dei, quod est esse Deo et foelici scientia. Sed nos dependemus ab illa intellectione per aliquid novi, scilicet intellectum speculativum, ut sat patet. 15

Quomodo quidem igitur intellectio nova et quomodo aeterna est his patet. ||

Cap. 57. *In quo solvitur octava quaestio*

20

Antiqui expositores ut Alpharabius, Albefaraach Babylonensis,³⁰⁰ Avempace Hispanus, Maurus Avemasar,³⁰¹ et novi ut Thomas, Aegidius et omnes alij opinati sunt quod nos hic non possumus scire substantias separatas scientia intuitiva, quae est appraehensio per essentias earum, ita quod scientia sit earum essentia. Et ideo volunt quod scientia possibilis haberi de eis est abstractiva, scilicet per essentias aliorum, 25 ut effectus per quorum essentias scimus de illis aliqua potentia universalis, per conceptus aggregatos secundum quosdam, quae sunt quidditativi et qualitativi.

Apud alios per effectus scimus ipsas esse et quid non sunt, sed quid sint scire non possumus. Et breviter tota scientia quae habetur de eis erit attributione per alia, et sic abstractiva. Et hanc tradit Aris- 30

8 "novum": correction of "nove".

³⁰⁰ Abelfarag Babylonius, who is mentioned in Averroes 1953, III, t/c. 6, p. 416, cannot be identified with any certainty. He is also mentioned in book V, ch. 24.

³⁰¹ That is, Alfarabi.

toteles in 8. *Physicae auscultationis* et in libro *De anima*, et in *Coelo et mundo*, et in 12. *Divinorum*, nec potuit aliud scire ipse. Avemasar autem cum expectavit foelicitatem in fine suorum dierum, et non venit, dixit illam esse fabulam vetularum iuxta ignem sedentium. Et Alfarabius ratiocinatur pro his et vis sui argumenti est: si aliquis habuerit scientiam earum per essentias earum, vel fuit Aristoteles vel excellentior vel minor Aristotelis. Non maior, Aristoteles enim ut dicit fuit maximum in quod potuit natura, sed non datur maius maximo. Nec minor Aristotele, quoniam si maius non potuit in id, nec minus. Nec Aristoteles quoniam (ut declarabitur) ipse de se in libro *Magnorum moralium* expectat eam post mortem. Et totum hoc patet, ergo fictio est haec positio.

Amplius, ratiocinantur Latini. Primo quoniam rationalis anima dum corpori copulatur nihil intelligit nisi abstrahendo. Ergo sua scientia est abstractiva et per consequens nihil intuitive intelligere potest. Adhuc, nullus est effectus repraesentans illas, vel aliquam illarum. Ergo nullum potest esse medium dispositivum pro copulatione cum illis vel aliqua illarum. Rursum, suum obiectum adaequatum est quidditas rei sensibilis. Modo ille non continentur sub illo obiecto, nec sunt id obiectum, ut perspicuum est. Ergo non possunt intelligi ab intellectu copulato corpori.

Postremo, arguit Alfarabius, nulla operatio convenit formae cui non inserviat formatum illa forma. Sed in scientia illarum intuitiva non deservit corpus, quod formatur ab intellectu. Ergo illa operatio non convenit intellectui. Hinc id Democriti alludit scire omnia Deo, nulla bruto, quaedam autem sic et quaedam non homini congruunt.³⁰²

Id autem quod supponere oportet hic est quod intellectus noster in se possit appraehendere substantias illas per essentias earum, quoniam obiectum intellectus est ens, idest quodlibet ens. Ergo potest sic in illo, ubi salvatur ratio totius entis. Modo in nullo quietatur intellectus, nisi ubi per essentiam, iam illius id attingit. Cognoscere enim Deum in universali, sicut cognovit Aristoteles, non quietat intellectum. Oportet ergo, si non fit processus in infinitum, ut intellectus in habitu veniat in finem, qui finis est apprehensio Dei per essentiam Dei.

29 "idest quodlibet ens. Ergo potest sic in illo": correction of "Ergo idest quodlibet ens potest, quod sic in illo."

³⁰² Untraced in recent collections of Presocratic philosophers; cf. for example, *Die Vorsokratiker*: II, pp. 254–345.

Amplius, quod est perfectionis simpliciter in potentia inferiori, debet quandoque competere superiori potentiae. Modo sensus cognoscet suum obiectum intuitiva et abstractiva cognitione. Ergo intellectus debet cognoscere Deum utraque.

Alia argumenta tetigimus alibi. Est ergo accipiendum confesse intellectum, ut intellectus, posse copulari illis. Et quando intellectus ut intellectus potest copulari illis, proculdubio intellectus ut corpori copulatus. Quoniam, ut scis, corpus non impedit perfectionem postremam intellectus, nec propter mortalitatem, nec propter deordinationem, nec propter modum essendi. His habitis, oportet dicere intellectum humanum per essentias earum semper copulari illis. Et hoc est intelligere intuitive, et hoc semper in se et secundum sui naturam tali scientia comprehendit illas, verum nobis, quandoque scilicet facta acquisitione intellectus speculativi et temperamento omnium eorum, quae possunt intellectum deordinare. Et hoc totum declaravit Averroes in commento 36.³⁰³ et nos in commento nostro illius.

65^r Tunc ad argumentum dicendum, quod aliquis maior Aristotele habuit, ut Socrates, ut Plato innuit in *Phedone*,³⁰⁴ Mercurius Aegyptius in deos propter hoc resumptus,³⁰⁵ et cetera. Et quando dicitur quod Aristoteles est maximum in quod potuit natura, ut dicit Alpharabius a quo accepit Averroes commento 14. tertij *De anima*,³⁰⁶ hoc est mystice dictum more poetico, nec verum in se.

Ad secundum hoc est verum circa quidditates abstrahibiles. Intellectus enim illas intelligit tantum abstrahendo, sed abstracta simpliciter intelligit per essentias eorum in fine intellectus speculativi, ut sat patet.

Ad tertium dicendum, quod totus intellectus speculativus, in ratione effectus, representat ea in ratione agentium. Et ille intellectus speculativus totus erit medium dispositivum ad copulationem eorum secundum formam.

³⁰³ Averroes 1953, III, t/c. 36.

³⁰⁴ Nifo refers to Plato's description of Socrates' gentle and genial nature; cf., for example, Plato, *Phaedo*, 58E–59B.

³⁰⁵ Nifo probably refers to *Asclepius*, ch. 3; cf. Ficino 1576: II, p. 1859: "Propter hoc o Asclepi magnum miraculum est homo, animal adorandum, et honorandum: hoc enim in naturam Dei transit, quasi ipse sit Deus: hoc daemonum genus novit, ut pote qui cum eisdem ortum se cognoscat, hoc humanae naturae partem in seipso despicit, alterius partis divinitate confusus."

³⁰⁶ Averroes 1953, III, t/c. 14, p. 433.

Ad quartum dicendum, quod verum est de obiecto adaequato in scientia abstractionis. Sed in scientia simpliciter est ens inquantum ens, licet obiectum quietativum sit Deus tantum.

Ad quintum iam constat. Formatum enim servit dispositive propter concursum intentionum imaginatarum, ut dictum est in declaratione copulationis. 5

Quod quidem igitur scientia foelicis est per essentias intellectuum abstractorum intuitiva, scilicet et per se, his perspicuum est.

Cap. 58. *In quo absolvitur quaestio nona*

Facile persolvitur nona quaestio ex his. Quoniam cum discipulus fuerit perfectus in membris, et in regione vegetativa, sensitiva et intellectiva et alijs, quae requiruntur ad foelicem vitam, proculdubio magister potest communicare illam, tradendo omnia media in finem. Omne enim agens potens inducere dispositiones omnes facientes pro fine aliquo, potest illum finem inducere, saltem remote. Sunt autem duae 15 dispositiones praecipue, quae ultra naturae debitum exiguntur. Scilicet una dispositio pro copulatione, ut intellectus speculativus. Altera pro remotione impedimentorum, scilicet temperantia in toto appetitu sensitivo et vegetativo, ut diximus.

Et quod magister possit communicare primum manifestum est per se, disciplinamur enim per auditum a didaschalo, ut dicit Aristoteles. Quod autem possit nobis praebere temperantiam constat. Inquit enim Aristoteles 2. *Ethicorum*³⁰⁷ quod non parum differt sic vel aliter assuescere iuvenes. Potest ergo esse quod unus magistrorum nos perficiat in scientia vocum scilicet grammatica, alius in scientia inveniendi et resolutione scilicet dialectica. Alius in scientia naturali de rebus naturalibus inscripta, alius in metaphysicis demum continue intemperantia actuum nostrorum recipiendo exercitium. Quod cum haec fuerint, tunc erit intellectus speculativus adeptus in nobis et temperantia appetitus sensitivi, et sic copulabimur substantiis separatis ex nobis, appraehendendo eas per essentias earum. Et quando ita est, patet qualiter magister non generat foelicitatem in nobis, immo nec intellectum speculativum, sed movet tres potentias intimas, scilicet phantasiam, cogitativam et memorativam, quae cum fuerint innatae invicem facient 30

³⁰⁷ See Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1, 1103b21–26.

copulationem intellectus speculativi. Et haec toties fiet quod tandem totus speculativus intellectus complectitur. Et sic fiet adeptio remote a magistro.

Hinc patet qualiter religiones et leges, et sectae, non superfluent apud Averroicos. Aliqua enim religio docet et regulat sequaces suos uno modo, alia alio modo, sicut aliter monaci, aliter religiosi, omnes enim temperantiam appetitus sensitivi intendunt. Qua temperantia acquisita proculdubio erit haec foelicitas quam habuerunt patres religionum. Sunt enim illi patres tanquam magistri ordinis perveniendi in hac foelicitate. Et quantum ad hoc Averroici non aberrant, licet in aliis errant, ut dicam post, et diximus.

Cap. 59. *In quo persolvitur quaestio decima*

Averroes in calce commenti 36.³⁰⁸ inquit, intellecta enim falsa impossibile est ut habeant continuationem. Quoniam non sunt aliquid currens cursu naturali, sed sunt aliquid quod non intendebatur, sicut digitus sextus et monstrum in creatura. In quibus verbis potest capi solutio, dicit enim Averroes 1. *Coeli* commento 138.³⁰⁹ prope principium, quod aeternum manifestum est, quod impossibile est quod sit casu. Nam sicut quod fit || casu raro fit, ita etiam existit parum, et immo cito consumitur. Nullum ergo casu factum est innatum esse aeternum. Tunc sub hac maiori accipio hanc. Sed intellecta falsa sunt casu, cum non currant cursu naturali, cum non intendantur a naturali. Ergo impossibile est ut habeant continuationem, idest sint semper continua et aeterna. Sola ergo intellecta vera sunt aeterna vel habentia continuationem semper.

Amplius, ut ratiocinatur Averroes in libro *De intellectu*,³¹⁰ omnis dispositio alicuius copulationis debet esse ens. Sed falsa non sunt entia, ut in posterioribus dicitur. Ergo non possunt esse dispositiones copulationis.

Adhuc, omnes dispositiones debent contineri in perfectione formae ad quam disponunt, aliter non magis illam quam alteram inducerent. Sed falsa non continentur in intellectu agente, nec in illius perfectione. Non ergo disponunt ad illius copulationem.

³⁰⁸ Averroes 1953, III, t/c. 36, p. 502.

³⁰⁹ Averroes 1562–1574: V, lib. I, t/c. 138, fols. 93^r–94^v.

³¹⁰ Averroes, *Epistola de connexionione intellectus abstracti*, f. 156^v.

Postremo, omnis dispositio reddit materiam similem in tota agenti et formae inducendae. Sed falsa reddunt intellectum potentiae et nos dissimiles intellectui agenti. Non ergo per falsa fiet copulatio, tanquam per medium.

His patet primo qualiter per falsa copulatur nobis intellectus potentiae, non agens, quoniam falsa componuntur ex terminis. Termini autem non possunt nobis copulari nisi copuletur intellectus potentiae, non sic agens. 5

Adhuc, patet secundo quam accurate volens venire in hunc statum debet eligere bonos doctores et perfectos, ne deordinentur in falsis propositionibus. Et quam bene debet eligere et invenire bonos libros quorum auctores et famosi et morales vixerunt, ne scilicet deordinentur. 10

Quod quidem igitur per falsa non fiat copulatio his perspicuum est omnibus.

Cap. 60. *In quo solvitur quaestio undecima* 15

Erat autem undecima quaestio utrum cum quis incipit esse foelix, mox incipit intelligere intellectum agentem, scilicet Deum pro nunc. Et procudubio ad propositionem aequivocam debemus respondere, per distinctionem, quemadmodum enim haec propositio 'Sortes incipit generari' est multiplex. Quoniam intelligitur uno modo, Sortes incipit 20
disponi ad generationem, quae est inductio formae Sortis in materia; vel incipit generari, quia incipit forma Sortis esse in materia. Sic quis intelligitur in proposito quod incipiat foelicitari. Vel quod disponatur in foelicitatem, idest copulationem Dei, ut forma ad ipsum ut materia remota vel proxima. Vel quod incipiat habere illam copulationem. 25

Hac ergo propositione distincta facile est solvere ad quaestionem, dicendo quod si intelligitur secundo modo quam primo, aliquis incipit foelicitari est foelix. In eis enim quae subito fiunt, simul est fieri et factum esse. Ideo simul incipit foelicitari et esse foelix. Et sic uno 30
instanti temporis quo incipit, eodem ille homo est foelix. Et quia esse foelicem non est aliud nisi intelligere agentem per essentiam eius, ergo hoc modo intelligendo quam primo quis incipit foelicitari, incipit intelligere Deum per essentiam Dei, et ut forma est.

Si autem loquimur in primo sensu, sic dicimus quod puer cum 35
incipit addiscere scientiam vocum incipit foelicitari, quoniam incipit disponi in foelicitatem et ad copulationem illam Dei cum intellectu

materiali. Et sic quam primo incipit foelicitari, forte incipit intelligere agentem intellectum in ratione agentis. Sicut enim quis intrat in effectum alicuius agentis, quodammodo intrat in appraehensionem illius agentis per illum effectum, nisi dicatur quod grammatica non sit effectus intellectus agentis, sed virtutis cogitativae. Ergo sicut incipit addiscere partem intellectus speculativi, sic incipit cognoscere partem agentis, in ratione agentis. Et sicut plus intrat in speculativum plus intrat in comprahensionem agentis in ratione agentis, et sicut magis ita magis. Et sicut in totum, ita in totum, ut dicit Averroes in calce 36. commento 3.³¹¹ Ergo successiva intellectio speculativi est cum successiva intellectione agentis. Quando ergo erimus in fine, tunc intelligimus illum tribus modis, scilicet ut est forma nostra, ut finis et ut agens. Primis duobus modis intelligimus ipsum per essentiam eius, ita quod intellectio qua intelligimus eum erit esse eius. Secundo modo intelligemus per essentiam nostram, hoc est intelligendo intellectum speculativum, sicut saepe diximus.

Quo quidem modo intellectus agens intelligitur a nobis in fine, quandoque in principio, his constat.

Cap. 61. *In quo solvitur quaestio duodecima*

Tota solutio quaestionis pendet ex hoc, scilicet quomodo intellectus speculativus est medium copulationis. Accipiendum ergo primo quod omnes substantiae separatae virtute primae non continent totum intellectum speculativum continentia virtuali sed ordine quodam.³¹² Quoniam Deus continet primo scilicet virtute propria, intellectus Saturni continet illum virtute Dei tantum, intellectus Iovis continet illum virtutis Dei primo, et virtute Saturni secundo, et sic successive usque in intellectum agentem, qui est aliquid animae nostrae. Ille enim continet intellectum speculativum primo virtute Dei, secundo virtute proprii intellectus Saturni, et sic consequenter eo ordine quo sunt stellae positae. Ergo in continentia virtuali est ordo duplex scilicet naturae et originis. Ordine naturae Deus continet a se et primo, intellectus Saturni secundo et posterius, et sic consequenter. Ordine originis id continet

³¹¹ Averroes 1953, III, t/c. 36, pp. 500–502.

³¹² For the hierarchy of God and the separate intelligences, see also Nifo 1508, fol. 23^{va}, where Nifo refers to Averroes 1564–1572: VIII, XII, t/c. 44, fols. 327^r–328^v (cited also below).

prius, quod est proprius intellectui speculativo, et sic intellectus agens, qui est quid animae nostrae prius, et secundo intellectus Lunae, et sic consequenter.³¹³

Secundo, accipiendo quod intellectus speculativus continet omnes substantias separatas continentia instrumentali et a posteriori, quomodo effectus continet causam. Et sic intellectus speculativus primo 5
primitate naturae continet Deum, secundo intellectum Saturni, tertio intellectum Iovis, et sic suo modo usque in intellectum agentem. Contra, ordine originis, primo continet intellectum agentem, secundo intellectum Lunae, tertio intellectum Mercurij usque in Deum, eo 10
ordine qui dictus est in continentia prima.

His duobus acceptis facilis est quaestionis solutio, cum enim quaeritur utrum copulatio illa sit simul ad omnia abstracta, an ordine quodam. Dicendum quod uno et eodem instanti quo intellectus potentiae copulatur Deo, ut forma, et suo lumini, ut perfectioni proximae, copulatur omnibus intelligentijs intermedijs, quoniam ut dicit Averroes in 15
calce *Epistolae de felicitate*,³¹⁴ non potest unum et idem reddi et copulari extremis, nisi omnibus medijs copuletur. Ergo eodem instanti temporis coniungitur Deo primo et intellectui infimo et omnibus intermedijs. Et quia in uno instanti temporis possunt designari ordines originis et naturae, dicendum quod, etsi uno instanti temporis intellectus potentiae copuletur supremo et infimo et medijs, tamen ordine 20
naturae prius supremo, secundo intellectui Saturni, tertio intellectui Iovis, quarto intellectui Martis, quinto intellectui Solis, sexto intellectui Veneris, septimo intellectu Mercurij, octavo intellectui Lunae, decimo intellectui agenti, qui est propria essentia intellectus ut intellectus. 25

Ordine autem originis econtra, primo intellectui agenti, secundo intellectui Lunae, et sic consequenter omnibus alijs, usque in primum intellectum. Intellectus ergo humanus copulatur primo per essentiam 30
propriam intellectui Lunae in ratione agentis, et illic et copulatur ut forma per essentiam illius, et sic ascendit ad copulationem intellectus Mercurii duplicem per essentiam proprias et illius mediante prima copulatione. Et sic usque in Deum, semper per inferiorem tanquam per medium ascendendo in superiorem. 35

³¹³ This passage is also in Nifo's comment on Averroes' *De animae beatitudine*; see Nifo 1524, fol. 25^{iv}, where Nifo ascribes to Averroes a theory developed by himself.

³¹⁴ Averroes, *Epistola de connexionione intellectus abstracti*, fol. 158^r.

Quibus habitis possunt multa verificari. Primum quod ita intellectus Lunae est medium dispositivum in copulationem cum intellectu Mercurii, sicut intellectus speculativus in intellectum agentem.

Amplius, ita intellectus Lunae et intellectus Mercurii insimul sunt dispositio in copulationem intellectus Veneris, sicut intellectus speculativus in copulationem agentis, et sic consequenter usque in Deum, adeo quod adhuc ut copuletur nobis Deus, requiritur tota adeptio omnium intellectuum inferiorum.

Amplius, verificatur quam parum foelicitatis || habeat intellectus noster comparatione ad primum. Dicit enim Averroes secundo *Coeli*, commento 62. et 64.³¹⁵ quod intellectus qui habet suam operationem pluribus medijs imperfectius operatur. Ergo quia Deus sua essentia et nullo medio intelligit se, ideo perfectissime foelicitatur, et quia intellectus Saturni uno medio, scilicet essentia Dei, ideo plus foelicitatur aliis et minus Deo. Ergo foelicitas intellectus nostri cum fit omnibus mediis, proculdubio erit minoris voluptatis, ut dicit Averroes 12. *Metaphysicorum* commento 39.³¹⁶

Rursum, verificatur dictum Averrois in libro *De intellectu*³¹⁷ qualiter in foelicitate sunt decem gradus in ascensione. Primo enim foelix ascendit ad intellectum speculativum. Secundo mediante speculativo copulatur agenti qui est lumen animae. Tertio mediantibus intellectu speculativo et suae animae lumine copulatur intellectui Lunae. Quarto mediantibus illis tribus antecedentibus copulatur intellectui Mercurii. Quinto mediantibus illis quatuor copulatur intellectui Veneri. Sexto mediantibus illis quinque copulabitur intellectui Solis. Septimo mediantibus illis sex intellectui Martis. Octavo mediantibus illis septem intellectui Iovis. Nono mediantibus illis octo intellectui Saturni. Decimo mediantibus novem intellectui Dei, et ibi terminatur foelicitas. Perfectissimus ergo gradus foelicitatis est Deus, in quo sistit intellectus noster, minimus tamen gradus qui potius est quasi non gradus foelicitatis, est intellectus speculativus.³¹⁸

Et si ascensionis gradus foelicitatis sint decem, tamen gradus foelicitatis sunt undecim. Primus et supremus est Deus qui foelix est et beatus ipse seipso. Secundus est in intellectu Saturni, qui foelix est et beatus

³¹⁵ Averroes 1562–1574: V, lib. II, t/c. 62 and 64, fols. 139^v–140^v, and 142^r–143^r.

³¹⁶ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 39, fol. 322^{r-v}.

³¹⁷ See Averroes, *De animae beatitudine*, fol. 153^v.

³¹⁸ Achillini developed a nine-fold ladder, in *Quolibetum* IV, in Achillini 1545, f. 18^{rb}.

copulatione cum primo intellectu. Tertius est in intellectu Iovis, qui foelicitatur per copulationem ad intellectum primum et illum Saturni. Et sic successive computando usque in intellectum nostrum, qui foelix est per copulationem cum Deo et intellectu speculativo et omnibus intermedijs intellectibus. Modo praedicto erunt gradus undecim ut computanti patet. 5

Postremo perspicuum est qualiter intellectus noster in intellectu speculativo tantum foelicitari non potest, nec in agente, qui pars est animae, nec in intellectu Lunae tantum, nec Veneris, nec Solis, nec Martis, nec Iovis, nec Saturni. Quoniam foelicitas coniungit ultimum primo, et cum nullum illorum sit primum, sed solus Deus, ergo foelicitas ultimo erit in reditu intellectus potentiae ad Deum, qui reditus fit per copulationem intellectus potentiae cum Deo, omnibus alijs intermedijs. Et hoc Averroes inquit in commento 44. 12. *Metaphysicorum*.³¹⁹ “Et ideo videmus inquit quod homo per suam acquisitionem istius scientiae invenitur in sua perfectione essendi.” Est enim maximus gradus in quo homo per scientiam esse potest, quoniam in hoc potest et in nullo maiori. Ergo iste est perfectio maxima in qua esse potest. 15

Et secundo *Physicae auscultationis* ait,³²⁰ verbi gratia, quoniam finis hominis in generatione est invenire suam primam perfectionem, et finis eius secundum quod est ens, idest perfectus per generationem, est ipsum esse in sua ultima perfectione, idest in copulatione sui ad primum a quo dependet tantum. Et cum homo pervenerit in hanc perfectionem nullo est minor, nisi uno solo Iove, ut poeta inquit, et non timebit mortem, ut de Socrate introducit Averroes. Contemnet pecuniam, et fiet liberalis cum desiderium in ea sit unum de desiderijs innaturalibus. Fiet castus, quoniam voluptas detrahit intellectum ab hac sublimi fortuna, ut philosophi dicunt, et experientia docet. Fiet verus in actione et sermone, cum Deus sit ipsa veritas, cui appetit vicinari, quantum potest. Et si hanc dispositionem consequentur omnes virtutes morales, et non tantum antecedent, sed confirmabuntur, o excellentem statum, o perfectissimam vitam, o sublimen fortunam, o admirabile opus, gaudeat iste foelix, quoniam tantum est quantum reperiri potest. 20 25 30 35

³¹⁹ Averroes 1562–1574: VIII, lib. XII, t/c. 44, fol. 328^r.

³²⁰ Probably, Aristoteles, *Physica*, II.1, 192b9–193b21.

Cap. 62. *In quo pertractur ultima quaestio*66^r

Maxima erat quaestio, si in uno tempore possunt esse plures foelices una et eadem numero foelicitate. Quod si quaestio intelligitur de pluribus essentialiter ordinatis, proculdubio manifestum est per se plures esse foelices una numero foelicitate. Declaravimus enim | Deum foelicem esse per essentiam propriam et alios intellectus foelicitari Deo usque ad intellectum nostrum. Et sic esse plures foelices una foelicitate numero ordine quodam manifestum est per se.

5

Sed an fiat vel possint esse plures foelices aequae primo eiusdem ordinis et speciei ut plures homines, esset quaestio non parva. Quoniam unus motor ac una forma numero in una hora non potest uti pluribus instrumentis adaequatis pro qualibet sua operatione. Modo intellectus est unus motor numero. Ergo non potest uti in una hora numero pluribus instrumentis adaequatis, ut diximus alibi.³²¹

10

Amplius, si unus homo est foelix in hoc tempore, verbi gratia, Socrates, tunc totum genus abstractorum et totus intellectus speculativus est in eo; aliter enim non esset foelix, nisi secundum quid. Sed totum est extra quod nihil est, ut in *Physica auscultatione* dictum est.³²² Ergo extra Socratem nihil est natura foelicitatis. Et sic Plato non est nec potest esse foelix illo permanente.

15

20

In oppositum est ratio, si unum bonum non repugnat esse, aliud maius bonum eiusdem naturae repugnare non debet. Si ergo unus homo foelix esse potest proculdubio et plures esse nihil prohibere debet. Oportet ergo dicere plures foelices non repugnare. Ubi primo accipiendum quod sicut unus vere numero secundum privationem potest esse intellectus speculativus in pluribus, ut libro praecedenti diximus, ita una numero forma inducibilis illo est possibilis in pluribus. Et quia unum numero intellectum auri potest esse in pluribus, iterum unum numero intellectum animalis, iterum unum numero intellectum lapidis, totum aggregatum unum numero poterit esse in pluribus. Et sic una numero foelicitas, et tamen plures erunt foelices numero. Sicut una numero humanitas privative est in pluribus hominibus, et tamen plures sunt humani, sic una numero foelicitas esse potest in pluribus, et tamen plures erunt foelices. Quoniam sicut humanitas contrahitur per alia et alia principia individuantia in me et in te, et tamen est una numero

25

30

35

³²¹ See bk. III, ch. 29.

³²² Aristoteles, *Physica*, IV.5, 212b16–17.

privatione, sic intellectum animalis est unum numero in se attamen contrahitur per diversa individua imaginata. Et sic diversi fiunt foelices. Et hinc stat esse unam numero foelicitatem et plures foelices; et ideo unus potest permanere alio corrupto.

His habitis ad argumenta facilis est solutio. Ad primum dicendum, 5
quod sicut natura humana dum est in uno homine, est adaequata illa adaequatione positiva. Quoniam nihil est illius naturae quin sit actu 10
conveniens illi homini. Ita intellectus speculativus et genus abstractorum, idest ita tota foelicitas est adaequata uni foelici positive, quoniam nihil est de ratione foelicitatis quin sit conveniens illi homini. Attamen 15
sicut natura humana non est adaequata privative uni homini, quoniam dum est in te non repugnat esse in me et e contra, sic foelicitas dum est in uno non repugnat esse in altero. Ad formam ergo. Maior est vera de motore, cuius instrumentum est adaequatum positive et privative, cuiusmodi est coelum respectu intelligentiae propriae. Modo minor est 20
falsa nisi in adaequatione positiva.

Et per idem ad secundum. Diffinitio enim totius est intelligenda sic: cuius nihil est extra,³²³ idest cui nihil deest requisitum ad ipsum. Sic naturae foelicitatis in uno nihil deest de ratione foelicitatis, non tamen 25
est praecise illa natura foelicitatis in homine, quin sit in alio.

His patet quo quidem modo possunt esse plures foelices, et quo quidem modo non.

Et tunc completa est positio Averrois in qua nihil dixi assertive, sed tantum ea dixi, quae consequuntur fundamenta eius. Tractatus enim *De foelicitate* sequitur tractatu *De intellectu*.³²⁴ Ideo concessis principiis 25
suis, quae diximus in libro *De intellectu*, sequuntur omnia haec. Et quia destruximus omnia principia eius ibidem, ideo per totum hoc non plus volumus habere quam quod haec sit mens Averrois quae sequitur ex principiis eius, cum quo tamen stat esse errorem purum, sicut in 30
sequentibus ostendemus.³²⁵

Amplius, ex veteribus sunt qui animam foelicitari dicunt ante ingressum in corpus et post recessum, in corpore autem tantum tristari, ut sunt plures Platonici et alij. Quae positio requirit longam declarationem, ideo pro nunc recusetur; volo enim tantum de foelicitate dicere

³²³ See the previous note.

³²⁴ Averroes, *De animae beatitudine*, and *Epistola de connexione intellectus abstracti*, fols. 148^r–158^r.

³²⁵ A similar syllogistic reasoning concerning Averroes' views was developed in book V, ch. 41.

sufficienter quantum Peripatetici tractavere. Quae quidem igitur || de statu animae extraneae dicta sint, haec sunt, reliquum est veritatem pertractare.

Cap. 63. *In quo tenetur Aristotelicae positionis <difficultas>*

Quod oportet accipere in positione Peripateticorum est quod rationalis anima sit numerata per humana corpora, tot numero scilicet quot corpora hominis. 5

Amplius, quod ipsa simul corpori concreatur, et non ante corpus in stellis existens, post per accommodationes in corpus descendat, ut Platonici dicunt. 10

Adhuc, quod ipsa in se contineat intellectum potentiae, qui natus est perfici ab intelligibilibus tam materialibus quam abstractis, sicut perspicuum a luminibus et omnibus coloribus, sicut in praecedentibus diximus.

Rursum, quod ipsa sit una natura, quae simul sit vegetativa, sensitiva et intellectiva secundum Peripateticos. Adeo quod secundum vegetativum gradum perficiat corpus secundum organa vegetativa, secundum sensitivum perficiat organa sensus, secundum intellectivum nullius corporis vel partis corporis actus sit. 15

Et quia sic est, ideo tres erunt in rationali anima appetitus. Unus et infimus, qui naturalis dicitur sequens potentiam vegetabilem, qualem habent plantae tantum. Alius et supremus intellectivus qui dicitur voluntas, qui proprius est intellectus ut intellectus, qualem habent intellectus coelorum secundum Peripateticos. Medius quoque qui dicitur appetitus animalis seu sensitivus, qualem habent bruta qui sequuntur partem sensitivam. Differunt autem hi appetitus in homine ab his in brutis, quoniam in homine appetitus sensitivus est rationalis participatione, scilicet assuefactibilis obedientiae rationi. In brutis penitus irrationabilis, et similiter aliquo modo vegetativus. 20 25

His sequitur quod rationalis anima potest plures habitus acquirere, dum est in corpore. Scilicet quosdam secundum appetitum sensualem, quibus inclinatur ad operationes secundum virtutes, si sint habitus virtutis sicut lapis inclinatur in centrum, vel ad opera viciorum, si sint habitus oppositi. Quosdam secundum appetitum vegetativum eodem. 30

4 “difficultas”: added in the index of chapters, where “Aristotelicae” is omitted.

Quosdam habitus intellectivos, ut sunt scientiae practicae et speculativae, qui habitus cum radice in rationali anima tota, tam diu remanent cum ea, quam diu anima remanet. Quae quidem sunt accipienda haec sunt et tot.

Primo, ergo oportet loqui de perfectione animae, dum est in corpore, secundum gradum primum, scilicet intellectus. Secundo, secundum alios duos, scilicet medium et infimum. Et antequam ad quaestionis solutionem descendam, oportet difficultates movere in dictis Aristotelis, sic enim bene dubitantes bene apparebit nos verum invenire in fine. 10

Primo, ergo apparet quod foelicitas nulla sit secundum rem post mortem. Quoniam eo modo est foelicitas post mortem, quo modo mortui sunt. Sed dicit Aristoteles in primo *Ethicorum* capite 15.³²⁶ quod mortui sunt foelices post mortem, sicut contingunt mala in tragedijs, idest secundum famam tantum. Ergo et cetera. 15

Amplius, eo modo accidit foelicitas mortuis, quo modo redundat in eos malum aut bonum. Sed dicit Aristoteles ibidem.³²⁷ “Videtur enim ex his, et si redundat ad ipsos quodcunque sive bonum, sive contrarium, fragile quoddam vel parum, et non tantum vel tale ut faciat foelices eos qui non sunt vel infoelices.” Quoniam, ut ibidem notatur, 20 esse eorum est tantum secundum intentionale et opinionem nostram.

Adhuc, in quibus non est bonum neque malum non inest foelicitas vel miseria, sed dicit Aristoteles tertio *Ethicorum* capitu 9.³²⁸ “Et nihil adhuc mortuis videtur, neque bonum neque malum esse.” Ergo et cetera. 25

Rursum, Aristoteles tertio *De anima* inquit.³²⁹ “Intellectivae autem animae phantasmata ut sensibilia sunt.” Ubi Averroes commento 30.³³⁰ supplet, ita quod proportio istarum imaginum ad intellectum materialem est, sicut proportio sensibilibum ad sensus. Sed post mortem non remanent phantasmata. Ergo nec intellectio, ergo nec foelicitas. 30

Et idem 2. *De anima* inquit, scientia autem est universalium.³³¹ Haec enim in ipsa quodammodo sunt anima, dicit Averroes commento | 66^v

³²⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.11, 1101a27–34.

³²⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.11, 1101a34–b5.

³²⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III.6, 1115a26–29.

³²⁹ Aristoteles, *De anima*, III.7, 431a14–15.

³³⁰ Averroes 1953, III, t/c. 30, pp. 469–470.

³³¹ Aristoteles, *De anima*, II.5, 417b21–23.

60.³³² “Illius quod intentiones imaginatae sunt illae quae movent, et istae sunt universales in potentia, licet non actu. Et ideo dixit, *et istae quasi sunt in anima*, et non dixit *sunt*” et cetera.

Item in primo *De anima*,³³³ movit quaestionem an post mortem remaneat scientia et persolvit quod non, quia licet intellectus sit quid divinum, tamen intelligere corrumpitur quodam interius corrupto. Ubi Averroes commento 66.³³⁴ dicit. “Et nos posuimus quod post mortem, neque diligimus, neque odimus, neque distinguimus.” Propterea, ut dixit Aristoteles paulo ante.³³⁵ “Dicere animam irasci aut gaudere simile est, etsi aliquis dicat eam texere vel edificare.” Quoniam ut Averroes in 64. commento illius,³³⁶ isti motus non attribuuntur animae nisi accidentaliter. Et inquit in 3. *De anima*.³³⁷ “Non reminiscimur autem, quia hoc quidem impassibile, passivus vero intellectus corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima”, et cetera. Ubi Averroes ostendit verbum illud esse verum secundum expositionem omnium, scilicet Themistij, Alexandri, et suam, vide.³³⁸

Praeterea, Aristoteles ratiocinatur omnes passiones animae esse cum corpore in 1. *De anima* dicens:³³⁹ “Si aliquod operum est proprium animae maxime erit intelligere.” Sed hoc non est proprium, quoniam “vel ex phantasia, vel non sine phantasia.”³⁴⁰ Ergo nullum remanet post mortem intelligere. Ubi Averroes commento 12.³⁴¹ in calce inquit. “Et haec est scientia eius in intellectu materiali scilicet quod est abstractus a corpore, et quod impossibile est, ut intelligat aliquid sine imaginatione.” Inde paulo post intulit.³⁴² “Si autem sic se habet manifestum quoniam passionum rationes in materia sunt,” quare termini tales. Ecce quod plane eligitur secundum ipsum intelligere et universaliter omne opus animae rationalis esse cum corpore.

Amplius, si anima post mortem remanet, ergo ipsa erit alicubi, ubi potest operari. Et cum non possit fieri praesens ibi nisi moveatur,

³³² Averroes 1953, II, t/c. 60, p. 220.

³³³ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b24–30.

³³⁴ Averroes 1953, I, t/c. 66, p. 90.

³³⁵ Aristoteles, *De anima*, I.4, 408b11–12 (traditionally, text 64).

³³⁶ Averroes 1953, I, t/c. 64, pp. 85–86.

³³⁷ Aristoteles, *De anima*, III.5, 430a23–25.

³³⁸ Averroes 1953, III, t/c. 20, pp. 443–454.

³³⁹ Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a7–8.

³⁴⁰ Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a8–9.

³⁴¹ Averroes 1953, I, t/c. 12, p. 18.

³⁴² Aristoteles, *De anima*, I.1, 403a24–25.

ergo movebitur de loco in locum. Et sic erit corpus, sicut argui contra Pythagoram.

Item, quis erit conveniens locus suae permanentiae, aut corpus aeternum, aut generabile. Non generabile, quia tunc non melioraretur. Nec aeternum, quoniam tunc appropriaretur coelo, vel alicui stellae et sic movetur. Aliter esset ociosa, nullus enim intellectus est sine motu. 5

Adhuc, operatio animae separatae scilicet quae est intelligere, vel est unius rationis cum operatione illius unitae vel alterius. Non alterius, aliter illa anima differet specie a semet ut unita. Si autem illa operatio est unius rationis ab ea, quando erat unita, ergo sicut repugnat illi intellectioni esse sine phantasmate, dum erat in corpore, ita et post. 10

Rursum, omnis forma operans operatione sibi propria sine dependentia ad corpus est completa in propria specie. Sed rationalis anima post mortem est operans operatione huiusmodi. Ergo completa in specie. Conclusio est falsa, quoniam tunc nullius fuisset pars nec apta nata esset, ergo aliqua propositionum; et non maior, ergo minor, et sic et cetera. 15

Amplius, rationalis anima remanet post mortem, cum illa sit indistans a corporibus hominum loco et subiecto, et ab eorum phantasmatibus, cur non immutatur ab his cum praecipue phantasmata hominum remanentium sint unius rationis cum phantasmatibus illius et cetera. 20

Haec et tot sunt, quae quaestionem faciunt in doctrina Aristotelis.

*Cap. 64. In quo concluditur quod
anima separata post mortem intelligit*

Cum in libro praecedenti demonstratione sit conclusum rationalem animam remanere post hominis interitum, ut omnia verba Aristotelis ubique exclamant, proculdubio est necessarium ipsa habere aliquam operationem, nisi sit natura ociosa et vana. Et cum non possit haec esse operatio nisi animae inquantum anima, et operatio animae inquantum anima est intelligere, omnis alia operatio quae non est animae ut anima, est communicans cum corpore. His ergo relinquitur rationalem animam post mortem intelligere. 25 30

Ad huc primo *Ethicorum* ostendit Aristoteles cap. 15.³⁴³ mortuis conferre bonas operationes amicorum, similiter autem infortunia

³⁴³ See Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.11, 1101b5–9.

nocent. Ergo habent esse plusquam intentionale. Et plus inquit variatione horum mortuos non variari de foeli||citate in miseriam. Ergo supponit eos esse in altero horum.

Amplius, Aristoteles in libro *De pomo*³⁴⁴ discipulis suis instituit futuram foelicitatem. Arguit hanc primo. Quoniam finis philosophiae est cognoscere creatorem primum simpliciter, vel igitur hoc erit in hoc statu vel in alio. Non in hoc, quoniam maxime esset in fine vitae. Modo experientia docet senes laborare in senectute ob quod impediuntur, et maxime propter corporis fragilitatem, ut dicit. Ergo post mortem.

Rursum, arguit Aristoteles inconveniens videtur illos qui foelicitatem humanam adepti sunt minus habere de suo labore praemium, quam qui sunt ab ea remoti. Sed constat quod de bonis et voluptatibus huius mundi et honoribus magis gaudent et praemiantur divites quam philosophi. Nam philosophus purus mortificavit omnia desideria huius mundi, in vestitu, commestione, potu, thesauro, auro, et argento, coitu et alijs delectationibus. Ergo si philosophus sui laboris nullam expectavit remunerationem post mortem esse valde parum ponere foelicitatem in tanta ardua miseria.

Postremo, arguit ibidem Aristoteles: summa virtus expectat summum praemium, vel id praemium erit in hoc statu, vel in alio. Non in hoc, quoniam nullum potest esse praemium maius hic quam honor, 4. *Ethicorum*.³⁴⁵ Honor, ut ibidem dicit, non fiet dignus, idest honor non est praemium condignum virtuti. Ergo virtuti nullum erit praemium hic, sed alibi et cetera.

Amplius, nonne mulier est capax foelicitatis. Ergo aliquando aliqua earum pervenire debet, et non in hoc statu. Quoniam multa requiruntur ad foelicitatem, quae mulier non debet hic exequi, ut docet Aristoteles in *Economia*.³⁴⁶

Ad idem, Aristoteles in *Epistola ad Alexandrum*³⁴⁷ voluit philosophiam esse ducem vitae et conservativam animae, modo non est conservativa animae in corpore. Conservatur enim anima dispositionibus in materia tantum. Ergo post mortem philosophia conservat eam, et ducit eam in statum.

³⁴⁴ The pseudo-Aristotelian *Liber de pomo et morte*, a death bed dialogue in which a dying Aristotle talks with his followers on the supreme value of philosophy as the way to salvation.

³⁴⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IV.3, 1123b28–1124a20.

³⁴⁶ Cf. Aristoteles, *Economia*, I.3, 1343b7–1344a8.

³⁴⁷ Aristoteles, *Ad Alexandrum*, 1420a5–1421b6.

Hanc profecto scientiam sensere Peripatetici, quales fuerunt Anaxagoras, Avicenna, Algazel, Stoici quales Plato, Socrates, Pythagoras, Speusippus, et omnes Academici et Bragmanici philosophi quam etiam Epicuri, ut Isaac, Concinna,³⁴⁸ Archelaus et novelli, ut Democritus et Orpheus, et alij multi, quos praecedenti libro scripsimus.³⁴⁹

5

Cap. 65. *In quo explicantur fundamenta positionis Aristotelis*

Accipiendum igitur primo, tum ex 1. capite 19.³⁵⁰ tum ex primo *Magnum moralium*,³⁵¹ quod anima triplex est. Prima quidem vegetativa, quae terminus est omnium formarum praecedentium ut corporis, elementorum et ceterarum. Propter quod adveniente vegetativa in plantis omnes aliae formae cessant, et terminatur motus in eam quae licet sit terminus in quo omnes formae praecedentes terminantur, plures continet species. Alia enim est forma herbae, alia ulmi, alia piri, alia ficus et cetera. Quae omnes sub uno continentur gradu, non enim exeunt terminum vegetativi.

10

15

Posterior et secunda est anima sensitiva, quae quidem in bruto terminus est formae corporis vegetativae et aliarum si essent. Quae una est in substantia continens gradus diversos, secundum quos est principium vegetandi et sentiendi seu movendi. Et haec amplius, ut dicit Aristoteles in 2. *De anima*,³⁵² plures habet gradus. Est enim sensitiva quorundam quae non moventur, quaedam quae moventur de loco in locum, quaedam perfectiora et cetera. Quae omnia, etsi varientur in tali gradu, nulla eorum exeunt terminum talis gradus.

20

Tertia et postrema in qua terminantur omnes aliae est rationalis, quae est minima ad quam progressu potest natura, in qua cum pervenerit stetit. Et haec est minima ut dicit Aristoteles quoniam non est divisibilis in plures habentes diversam latitudinem, et haec una tantum

25

³⁴⁸ Nifo probably derived this name from Albertus Magnus 1955a, where on p. 35, this figure is called "Caecina" and traced by the editor in Seneca, *Naturales quaestiones*, bk. II, ch. 48.2, ch. 50.1, ch. 39.1, and ch. 49.1. See also Albertus Magnus 1955a, p. 30.

³⁴⁹ This group of authors was mentioned also by Albert the Great, *De natura et origine animae*, II, cap. 11; cf. Albertus Magnus 1955a, p. 36, lines 44–52. Democritus and Orpheus are mentioned in the next chapter; cf. idem, cap. 12, p. 36.

³⁵⁰ See book I, ch. 19.

³⁵¹ Aristoteles, *Magna Moralia*, I.5, 1185b1–33.

³⁵² Aristoteles, *De anima*, II.4, 415a14–416b31.

67'

est vegetativa, sensitiva, et rationalis.³⁵³ Prout enim principium est nutriendi, augendi, et generandi, est vegetativa, vegetativum continens gradum. Prout est principium | sentiendi et movendi in loco est continens sensitivum gradum, et sensitiva dicitur anima. Prout denique est principium rationis et intellectus ut sic rationalis dicitur.

5

Huiusmodi ergo animae in diversis sunt formae diversae, in eodem sunt partes seu gradus diversi. Harum partium quaedam est rationalis per essentiam, ut intellectus. Alia rationalis per participationem, quoniam est rationibus obediens ac assuefactibilis intellectui, ut sensitiva pars. Irrationalis autem penitus est vegetativa pars, et haec, ut dicit Aristoteles, ad foelicitatem capescendam nihil coadiuvat. Et sic de hac nulla fiat narratio.

10

Loquimur enim tantum de eis quae foelicitatis sunt capacia, ut patebit. Rationalis ergo ex ea parte qua habet rationem exoritur prudentia, solertia, sapientia, ingenium, memoria, et id genus alia. At ex ea parte quae rationalis est per obedientiam exoriuntur virtutes, ut temperantia, fortitudo, iustitia, mansuetudo, liberalitas, magnanimitas, magnificentia, gravitas, verecundia, urbanitas, amicitia, veritas, aequitas, modestia, continentia et alia huiusmodi.

15

Post hoc accipiendum ea quae in anima. Sunt autem ea quae in anima procreantur, ut dicit Aristoteles in libro primo *Magnorum moralium*³⁵⁴ affectus, potentiae et habitus. Affectus igitur sunt ira, metus, odium, cupido, livor, miseratio, talia comitari consuevere egritudo et voluptas. Potentiae autem sunt facultates propriae animae, quibus affici dicimur, nempe unde possumus excandescere, egrescere, miserescere et alia huiusmodi potentiae dicuntur.

20

25

At habitus sunt, unde erga haec habemus bene vel male, sicut ad excandescendum, si autem supra modum iracunde male in ira habemus. Mediocriter itaque habendo, ut neque supra modum commoveamur, neque prorsus simus incommovibiles. Tum si ita habemus recte affecti sumus, et sic in alijs dicitur.

30

Differunt autem haec. Quoniam potentiae sunt facultates consequentes naturam animae a principijs procreationis, neque nobis acquiruntur. Affectus autem sunt in coniuncto appetitu, idest composito corporali. Habitus autem sunt dispositiones fundatae in appetitu sensitivo,

35

³⁵³ In his *Libellus de immortalitate animae*, Nifo also applies the concept of latitude to the order of souls; cf. Nifo 1518, cap. 85, 73, 75, and 82.

³⁵⁴ Aristoteles, *Magna Moralia*, I.6–7, 1185b34–1186a7.

ut est animae tantum. Erit ergo iste ordo: ex essentia pullulant potentiae, ex potentijs fluctuant in appetitu sensitivo coniuncto affectus. Itaque quod nec erunt appetitus tantum ut in essentia animae fundatur, nec corporis tantum, sed coniuncti. Ex affectibus effluunt habitus, quorum subiectum est appetitus, ut in essentia animae eradicatur. Propter quod liquet post mortem remanere habitus, non affectus. Quoniam post mortem remanent potentiae, ergo appetitus sensitivus et habitus sunt in eo, ergo habitus. Non autem affectus cum sint coniuncti, ut dicit Aristoteles. 5

Post hoc rursum accipiendum quod etsi rationalis anima possit exercere tres operationes specie diversas, secundum tres partes seu gradus quos continet, hic est ordo quod cum anima rationalis operatur operatione propria uni gradui. Verbi gratia, circa sensalia non potest operari operatione propria alteri gradui, scilicet circa intelligibilia. Propter quod cum rationalis anima intenditur in operatione sensuali est necessarium eam remitti in operatione intelligibili. Et sic si habilitantur in operationibus sensualibus, inhabilitabitur in operationibus intellectus, ita quod ita indisponetur dispositione contraria scientiae quod impiedetur a speculatione. Et haec vocatur ab Aristotele deordinatio intellectus, et casus eius ad sensitivam partem, et hanc dispositionem habent nimis sensuales. 10 15 20

Isti enim propter maximos male habitus in appetitu sensitivo acquisitos acquisierunt in parte rationali inhabilitatem talem, qua non possunt speculari. Et sic intellectus factus est affectu sensus et impurificatus est ac totus conversus ad appetitum. Adeo quod iste non eliget id quod sequitur ex syllogismo practico, sed id ad quod inclinat appetitus sensualis. Et sic conversa est anima rationalis huius in naturam animae bruti, adeo quod iste homo non amplius homo, sed brutum dici meretur. Et hoc voluere dicere veteres, ut Pythagoras et Plato et Socrates, quando dixere animam migrare de corpore in corpus.³⁵⁵ Istud enim migrare non est nisi mystice dictum, intelligunt enim eam labi in appetitum sensualem ac converti in naturam sensitivae animae, ut inde non homo, sed brutum fiat ille, cuius lapsus est huius animae. || 25 30

Quod si appetitus sensualis assuefiat tantum prosequi, quantum dicitur conclusio syllogismi practici, et acquirat habitum fixum assuefactionis ad id, qui vocatur habitus obedientiae, tunc appetitus ille erit 35

³⁵⁵ See Albertus Magnus 1955a, II, cap. 9, p. 32, lines 46–49.

penitus remissus in operatione propria. Et totaliter in rationali parte acquiritur dispositio quae vocatur solertia seu ingenium. Et sic iste appetitus erit factus totaliter rationalis, et amplius non distrahet rationalem partem, immo conficiet ei magis. Et sic haec anima erit penitus rationalis, et pure rationalis. Et homo formatus hac anima dicitur pure homo et simpliciter homo. Et hoc modo patet quid sit rationalis partis perturbatio seu casus, et quid rectificatio.

Et hunc modum dedit intelligere Socrates in suis verbis mysticis, quando dicit hominem quemlibet duos habere demones scilicet bonum et malum,³⁵⁶ per bonum enim rationalem partem subaudit, quae semper depraecatur ad optima secundum sui naturam, ut dicit Aristoteles 1. *Ethicorum* cap. 18.³⁵⁷ Per malum autem intelligit partem sensitivam, quae secundum se magis inclinatur ad malum, tamen potest rectificari illa inclinatio et totaliter amoveri per usum contrariorum, ut diximus.

Amplius, verificatur id quod Trismegistus vaticinatur,³⁵⁸ cum dicit animam rationalem particularia septem demonibus, forte enim per septem demones intelligit septem vitia mortalia. Vitium enim superbiae demonem figurat superbiae, vitium avaritiae demonem avaritiae, vitium luxuriae demonem luxuriae. Et sic de alijs quae vitia sunt corruptiones appetitus sensualis quibus contrariatur rationi, quibusque tantum prosequitur quantum appetit, et non quantum colligit ex syllogismo practico. Et haec vitia sunt quae post mortem animam tristem reddunt secundum modum dicendum.

*Cap. 66. In quo explicatur primo perfectio partis
rationalis apud Aristotelem ut rationalis est in corpore vel in se*

Ad hoc ergo ut intelligatur perfectio partis rationalis,³⁵⁹ primo oportet accipere quod triplex est intelligibile, quoddam cum tempore, quoddam cum continuo, quoddam secundum sui naturam.

³⁵⁶ Actually, this view was developed by Xenocrates, who systematized Plato's demonology.

³⁵⁷ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.13, 1102a5–1103a10.

³⁵⁸ The role of demons in human vice is discussed in Hermes Trismegistus, *Pimander*, ch. 9–10; cf. Ficino 1576: II, pp. 1846–1849.

³⁵⁹ This chapter draws heavily on Albertus Magnus 1955a, II, cap. 13: "Qualiter anima perficitur intelligibilibus post mortem", pp. 37–39.

Intelligibile primum est dupliciter. Unum est ratio formae sensibilis in se acceptae, quae intelligitur abstractione facta ab intellectu, sicut est intellectum albi vel caldi, vel dulcis et aliorum, quae sunt huiusmodi. Et hoc dicitur intelligibile cum tempore per se.

Secundo modo sicut ratio canis, equi, lapidis et huiusmodi quae intelliguntur per se, tamen quia concernunt materiam mobilem. Ideo dicuntur intellecta cum tempore per accidens, quorum nullum est sensibile, nisi per accidens. Et hoc genus intelligibilium dicitur cum tempore, quoniam ratio diffinibilis concernit tempus, ut patet. Et scientia quae est de hoc genere est physica et naturalis, et prima simpliciter, quoniam accepta est cum sensu. 10

Amplius, intelligibile cum continuo est duobus modis, uno modo, ut ratio continuit aut id quod accipitur cum continuo. Exemplum primi, ut quantitas, figura, numerus, motus, quies, etc. Quod accipitur per intellectum ad imaginationem reflexum. Et hoc genus mathematicum intelligit, et mathematicam constituit scientiam. Acceptum cum continuo est id quod per accidens est imaginabile, ut homo, vel animal, vel filius, vel pater, vel aliud huiusmodi. Et haec est cum imaginatione accepta, et sequens primam sicut imaginatio sensum, ut dicit Alpharabius. 20

Rursum, intelligibile secundum se est duobus modis. Uno modo per accidens, et est id cuius principia sunt per se intelligibilia. Ipsum tamen secundum se est in sensibilibus positum, ut est substantia naturalis, ut homo, animal et cetera. Propria enim et essentialia principia horum sunt tantum intelligibilia, esse tamen habent in sensibilibus et imaginabilibus, et sic cum tempore et continuo. 25

Aliud dicitur intelligibile per se, quod tam secundum suae quidditatis principia, quam secundum esse est intelligibile, sicut Deus et intellectus, sive intelligentia coelestis et cetera. Et hoc genus constituit metaphysicam et divinam, et est post sensuum imaginationem, et in pure intelligibilibus consistens. 30

His habitis dicendum est de perfectione animae rationalis, ut rationalis, hoc est secundum gradum intellectivum. Anima igitur cum per sensus perficitur in intelligibilibus cum tempore, tunc acquirit intellectum naturalis scientiae, et elevatur ad intelligibile cum continuo. Et 35

16 In the printed edition the phrase "Quod accipitur (...) constituit scientiam." was located (erroneously in my view) after the phrase "Acceptum cum (...) aliud huiusmodi."

cum per imaginationem perficitur intelligibilibus cum continuo, tunc acquirit intellectum mathematicum, et elevatur ad intelligibile metaphysicum. Et cum per intellectum perficitur ab intelligibilibus per se inquantum intelligibilia, tunc acquirit intellectum metaphysicum.

Et sic completur intellectus speculativus, et intellectus potentiae 5
per adeptionem huius totius adeo elevabitur ac disponetur, ut fiat capax perfici ab infimo intellectu, scilicet Lunae. Et tunc sicut mediante intellectu speculativo elevabitur in intellectum Lunae, sic mediantibus utrisque elevatur in intellectum Mercurij, et perficitur ab illo, ut forma. Adeo quod in tantum elevabitur, quod per omnes intellectus medios 10
perficitur a primo et supremo intellectu. Et ibi satiabitur appetitus intellectivus et intellectus in se, et haec erit elevatio intellectus seu rationalis animae, et raptus et suprema eius ascensio, foelicitas et fortuna, ut dicit Aristoteles in libro *Magnorum moralium* ultimo.³⁶⁰ Et hunc gradum apud Aristotelem omnino acquirit in hoc statu, et qui non acquirit 15
eum hic, impossibile est ut acquirat eum post mortem. Et cum homo acquisierit eum hic proculdubio post mortem retinebit eum et confirmabitur omnino. Et haec est beatitudo animae et munus philosophiae.

Et si quis objiciat quod in anima rationali post mortem manent 20
potentiae vegetativae et sensitivae, ergo per illas potest accipi huiusmodi fortuna, dicendum quod non sic remanent quod possint reduci ad actum. Sunt enim potentiae organicae, et ideo non veniunt in actus, nisi per organa. Et quia tunc non potest esse resumptio organi secundum naturam, ideo remanent in umbris et tenebris perpetuis secundum naturam. Qui ergo non acquisierit foelicitatem in hoc statu apud 25
Peripateticos, non acquires eam post mortem, et hoc docuit Aristoteles in libro primo *Ethicae*.³⁶¹

Ex his liquet conducere quid sit beatitudo animae post mortem; ea enim beatitudo quae fuit animae dum corpori aderat, remanet post 30
mortem. Ergo sicut in corpore foelicitas erat Deus, ut compraehensio rationalis partis, per media exposita saepe, ita post mortem foelicitas erit Deus, ut compraehensio animae. Hoc differens, quoniam post mortem superaddit securitatem in statu, autem nemo est ita firmus quin labi possit. Ergo foelicitas animae post mortem est Deus, ut apprae- 35
hensio firma et necessaria, impossibilis aliter se habere et ideo proprie

³⁶⁰ Probably, Aristoteles, *Magna Moralia*, II.15, 1212b24–1213b2.

³⁶¹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.7, 1097a15–1098b8.

ibi anima stare dicitur, quia firmatur. Hic autem viatrix appellatur, quoniam labilis adhuc est propter eius copulationem cum corpore.

Quid quidem igitur sit fortuna rationalis animae, inquantum anima rationalis secundum partem intellectivam, ut in corpore et post corpus, his patet.

5

*Cap. 67. In quo declaratur foelicitas
rationalis animae secundum partem sensibilem*

Et cum diximus de foelicitate partis rationalis, dicendum primo nunc de foelicitate partis sensitivae. Sensitiva igitur pars dividitur per appetitum et sensum, differunt autem haec ratione solum, ut alibi diximus. Immo insimul de eis dicimus quod cum appetitus sensitivus rectificabitur per habitus virtutum omnium praedictorum, nunc acquirat dispositiones similes formis. Adeo quod sicut formae immerguntur in essentia materiae, sic illae dispositiones tangunt essentiam partis sensitivae. Hoc est appetitus sensitivi per se, et ob eas in tantum appetitus ille rectificabitur quod erit vis eius vis rationis, quoniam tantum operabitur quantum concludit syllogismus practicus || demonstrativus. Et sic ex affectibus generabuntur habitus, ex habitibus perficientur potentiae appetitivae, quibus perfectis, tota pars sensualis convertetur ad intellectum. Et sic vis totius animae rationalis erit vis intellectiva.

10

15

20

Ergo foelicitas sensitivae partis erit operatio eius circa affectus secundum dictamen rationis practicae per dispositiones virtutum detentarum. Ita quod formaliter foelicitas non erit virtus, nec affectus, nec potentia, sed actus potentiae. Ita quod sicut in foelicitate intellectus praeexigebatur intellectus speculativus, ita in foelicitate sensitivae partis exigitur habitus virtutis. Et sicut rationalis pars per intellectum speculativum decenter copulabitur Deo, ita sensitiva pars per habitum virtutis copulabitur intellectui. Et illius operatio et haec copulatio est vera foelicitas appetitus, sic enim comparatur intellectiva pars sensitivae, sicut Deus rationali parti. Ergo sicut Deus, ut comprahensio, est foelicitas rationalis, sic intellectus, ut regula, est foelicitas appetitus sensitivi.

25

30

Ex his conducitur medium totale ad copulationem foelicem. Cum enim in parte appetitus sensitivi habitus virtutum figantur, sensitivus appetitus copulabitur intellectui. Et sic ex eis fiet una facultas, adeo quod illa copulatio reddet eas unam vim. Et haec est prima copulatio.

35

Secunda copulatio est qua tota haec pars copulabitur intellectui speculativo, et haec est secundus ascensus.

Tertia copulatio est in qua illamet pars mediante intellectu speculativo copulatur intellectui Lunae, et haec erit tertius ascensus.

Quarta copulatio est in qua illa et pars copulatur intellectui Mercurij, mediantibus illis duobus, et est quartus gradus etc.

Et sic successive usque in Deum.

5

Amplius, conducitur quod qui non acquirit totum hoc in statu praesenti, non acquirit id in statu alio, per rationes dictas. Et qui adquisierit hanc fortunam hic, proculdubio detinebit eam post mortem. Et haec est totalis animae rationalis quies et foelicitas, differens tamen ab illa dum erat in corpore per superadditionem securitatis. Quid igitur sit totalis animae rationalis foelicitas patet.

10

Cap. 68. *In quo declaratur miseria utriusque partis*

Facile est modo ex his declarare animae rationalis miseriam post mortem, quam vulgus appellat animae rationalis damnationem.³⁶² Cum enim pars sensitiva intensa fuerit in affectibus sibi proprijs, rationalis pars remittetur in operatione propria. Et cum pars sensitiva habituabitur in eis, rationalis pars habituabitur in actu opposito scientiae, haec est in ignorantia. Et cum pars sensitiva tantum operatur quantum appetit, rationalis anima tota erit conversa ad gradum sensitivum. Et cum tota erit conversa ad gradum sensitivum, tota anima rationalis erit pure sensualis, ita quod vis intellectus erit facta vis sensus. Et sic erit ita in affectu sensualis, sicut anima bruti. Et cum anima rationalis erit penitus ad brutalitatem conversa, amplius non erit capax recipere Deum, ut compraehensio et forma, sicut nec brutalis anima potest copulari Deo. Et sic remanebit anima in ignorantia Dei, et haec est tenebra et obscuritas perpetua. Et quia anima retinet post mortem omnes habitus qui radican-
turs in eius essentia, radican-
turs autem habitus sequentes affectus malos. Ideo post mortem anima remanebit ita brutalis, sicut primo. Ergo sicut dum erat in corpore, intellectus erat conversus ad sensum, et tota erat penitus brutalis. Sic post mortem anima erit pure brutalis habens intellectum conversum ad sensum; sicut in corpore erat privata intellectione foelici, ita post mortem, et haec privatio vocatur orbis tenebrosus.

15

20

25

30

³⁶² This chapter draws on Albertus Magnus 1955a, lib. II, cap. 11, p. 35, lines 23–26, 41–70; idem, p. 36, lines 22–35; cap. 14, p. 41, lines 40–74.

Amplius, post mortem anima patitur incendium maximum, cum
 enim in ea remaneant passionum ac affectuum | habitus. Proculdu-
 bio illi in ea intendunt desideria ad delectabilia. “Et cum sit a delec-
 tabilibus separata, proculdubio incidit in tristitiam maximam, hoc
 modo, quo etiam causa tristitiae magnae causa est incontinenti quod a
 delectabilibus separetur, ita quod tales quasi uri videntur ex delectabi-
 lium subtractione. Et hoc vocatur incendium animarum, et quia huius-
 modi anima intellectum conversum habet ad sensum, non accipit vera
 lumina intellectualium, sed potius umbras temporalium et imaginabi-
 lium, quae propter sui permitionem cum potentia, materia et priva-
 tione, non cognoscuntur, nisi hic et nunc. Et immo post mortem non
 sunt in anima nisi umbrae horum cognoscibilium, in quibus umbris
 remanent post tenebrae intellectualis naturae.”³⁶³

68^r

Dubitavit autem fortasse aliquis dicens quod animae exutae a cor-
 poribus huiusmodi desiderijs non subiacent, eo quod ad corpus huius-
 modi referuntur delectabilia, quibus tunc carent. Respondent antiqui,
 ut Archelaus, Concina³⁶⁴ et Isaac. “Quod non corporum delectationes
 manent, sed potius illis similes. Hoc est, non manent affectus, sed habi-
 tus affectuum, sicut in artefice carente materia et instrumentis manent
 habitus et formae similes his quae per instrumenta exercuerunt. Cum
 igitur anima sit universaliter perfectio corporis, ut motor, et per poten-
 tias substantiales et naturales moveat corpus, remaneant in ea et in
 potentijs eius habitus et passiones inclinantes ad motus corporis. Sicut
 manet in nauta imaginatio navis, etiam postquam a navi separatur.”³⁶⁵
 Et hoc pacto post mortem desiderat consimilia movere, et hoc deside-
 rio tenetur adeo quod in tristitiam perpetuam submergitur. Cum haec
 dispositio deleri non possit post mortem, cum careat corpore in quo
 possit exercere contrarium et removeri ab hac dispositione. Erit ergo
 infelicitas animae tristis secundum partem rationalem privatio intelli-
 gibilium luminum, umbratio temporalium.

Miseria vero eius secundum partem sensitivam erit desiderium in
 voluptates interminabile et prohibitio a speculatione perpetua et inre-
 movibilis. Et hoc Aristoteles in libro *De natura deorum*³⁶⁶ dixit sic

³⁶³ Albertus Magnus 1955a, lib. II, cap. 11, p. 35.

³⁶⁴ See note 348 to ch. 64.

³⁶⁵ Albertus Magnus 1955a, lib. II, cap. 11, p. 36 (with slight variants).

³⁶⁶ Nifo just copies Albert's reference; the editor of *De natura et origine animae*, notes on p. 41: “Quis ille liber Ps.-Aristotelicus *De natura deorum* sit, mihi haud satis

loquens. “Quod Socrates, cui inter omnes mortales maxima cum Dijs immortalibus fuisset communio, factus est divinus, divina in singulis colligendo immortalibus adeptus medium, quod sapiens per sapientiae rationem determinavit—hoc enim divinum et perpetuum—intellectivam autem rationem rectam etiam stabilibus et intelligibilibus et sapientiae subiectis et factibilibus per artem et eligibilibus per voluntatem et sapientiam in heroicis, et mensuram omnem adeptus est mentis, quae omnia divina sunt et perpetuas et inconcussas habentia rationes et virtutes et essentias. In divinis autem sibi quantum possibile fuit, adeptus est lucem et delectationem divinam, et quibus divinus effectus, ut tradit Plato, foelix vivit secundum intellectum, eo quod mortale fuit in ipso depositum.”

Et sic patet per haec apud Aristotelem quid sit foelicitas, quid miseria declarat. “E contra autem hi quibus nulla est cura pulchritudinis, id quod divinum est in ipsis convertunt ad sensum, et rationem et lumen mentis extinguunt in nota brutalitatis, et tota brutalitate in eis per passionum excellentia corrupta. Cum animae ipsorum resolvuntur a corpore, remanent in eis desideria passionum et tristitiae, quae a passionum insecutione sunt praecisae. Et in hac tristitia et desiderio destitutae tristes manent in aeternum, eo quod intellectuale ipsorum non illuminatum, neque vigoratum in corpore post mortem nullius bonitatis est susceptivum. Et hoc Plotinus affirmat in libello suo *De differentiis virtutum*.”³⁶⁷ Ecce igitur quid sit foelicitas animae, et quid miseria apud Peripateticos.

Huius proculdubio sententiae Plato videtur, licet differat aliququaliter; in *Phedone*³⁶⁸ et *Gorgia*³⁶⁹ asseverat in anima separata habitus morum tam bonos quam malos remanere. Ratiocinatur autem, eo quia dicitur

constat.” The work is also referred to in other writings by Albert, where it is sometimes ascribed to Hermes Trismegistus; cf. *De intellectu et intelligibili*, in Albertus Magnus 1890–1899: IX, p. 517: “Et ideo dicit Hermes Trismegistus in libro de Natura deorum, quod «homo nexus est Dei et mundi»: quia per huiusmodi intellectum coniungitur Deo (...)” This quote suggests that the Hermetic *Asclepius* is meant.

³⁶⁷ Albertus Magnus 1955a, lib. II, cap. 14, p. 41. As regards Plotinus, *De differentiis virtutum*, see Macrobius, *In somnium Scipionis*, lib. I, cap. 8.5, in Macrobius 1970, p. 37.

³⁶⁸ Plato, *Phaedo*, 67C.

³⁶⁹ This view is not explicitly formulated in Plato’s *Gorgias*. Most probably, Nifo borrowed from Ficino’s epitome of this dialogue; cf. Ficino 1576: II, p. 1320: “Interea memento animam vitiorum virtutumque abiectioes et habitus secum ferre. Denique Socratem haec penitus affirmare, nihilque aliud expuiscere, nisi eiusmodi animae detrimentum, iudicisque divini conspectum.”

habitum in naturam ita converti, ut talis ab illo qualis a natura proveniat inclinatio, quod maxime impletur in animis ab hac mutabilitate seiunctis.

Amplius, in *Phedone* inquit animas quae ex lactea emergerint aqua altius || evolare, ubique primo coelestem una cum aliis coelestibus, 5
deinde supercoelestem cum supercoelestibus circuitum agere, scilicet ordine, ut aliae cum aliis ibi numinibus circumvagentur circuitusque huiusmodi alternis vicibus repetant.³⁷⁰ In quibus verbis tria tangit. Primo ascensum animae post mortem in proprias stellas,³⁷¹ cum quibus vel natura vel habitu magis familiares sunt, et hoc tangit cum 10
dicit “coelestem una cum aliis coelestibus.” Secundo tangit copulationem eius in qua foelicitatur, cum dicit “deinde supercoelestem cum supercoelestibus”, id est intelligentiis. Tertio tangit proprium modum quem retinebit post, cum dicit “circuitum agere.” Remanebit enim ipsa sub dispositione circulari, et hoc pacto anima foelix est. 15

Hoc idem tradit in libro *De regno*.³⁷² Sensit in suis verbis figuratis quod planius in *Symposio* dicit purgatas animas, inquit, quae divinam prae ceteris pulchritudinem amaverunt, tandem in ipsum divinae pulchritudinis pelagus sese prorsus immergere divinosque ibi liquores non tantum bibere, sed etiam in alios iam ex seipsis effundere. Et in *Epinomide* 20
inquit, animum purgatissimum, omni tum mutabilitate firmata, tum multiplicitate collecta, sese si in propriam unitatem in unitatem intellectus superiorem omnino conferre, per quae hanc in unitatem divinam intelligibili mundo superiorem iam transferre, Deoque potius vivere quam seipso, cui certe mira quadam super intelligentiam ratione 25
sit coniunctus. Et hinc id poetarum dicentium animas ambrosia et nectare vesci,³⁷³ per ambrosiam intelligentes sunt divinae veritatis intuitum, per nectar excellentem et facilem illius providentiam. Vel forte per ambrosiam amorem intelligunt, per nectar intellectum, ut patuit. Quae quidem igitur sit foelicitas animae post mortem et quae tristitia; 30
et quid sentiat Aristoteles et quid Plato his perspicuum.

³⁷⁰ Plato used the term “supercoelestis” (hyperouranios) only in *Phaedrus*, 247C. Probably, Nifo elaborates upon Ficino’s comment on this work; see Ficino 1576: II, p. 1377. See, however, also *Phaedo*, 109B–E.

³⁷¹ In *De immortalitate animae* Nifo attributes his view to the Peripatetics; cf. Nifo 1518, cap. 57, f. 13b; Nifo 2009, p. 250.

³⁷² Here Nifo most probably borrows from Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, XII, chs. 2–3, in Ficino 1576, pp. 268–271, where the author refers to *Phaedrus*, *Epinomides*, and *Republic*. Cf. Mahoney 1986, pp. 520–521.

³⁷³ Plato, *Phaedrus*, 247E.

Cap. 69. *In quo moventur quaestiones et persolvitur prima*

Duae emergunt quaestiones difficiles. Prima, si pro actu foelici requiritur adeptio intellectus speculativi et habituum moralium, tunc mulieres non possunt foelicitari, vel sola perfectio per habitus virtutum prodesset. Et quod auget quaestionem est, quoniam animae puerorum, qui in pueritia moriuntur, vel ante exitum ab utero vel post partum, nec essent foelices, quoniam nec intellectum speculativum nec perfectionem moralem adepti sunt. Secunda quaestio est, quoniam cum anima post mortem diffinitive vel secundum operationem debeat in aliquo loco assistere, quis est locus suae habitationis post mortem.

Ad primam quidem quaestionem non puto esse respondendum secundum veritatem fidei, quoniam in ea nulla est ambiguitas. Tantum enim quid Peripatetici sensere hic scribimus; quid enim fide credimus non disputamus.

Dicerent ergo Peripatetici quod sicut colores non fiunt colores a praesentia luminis, ita nec intellectus potentiae redditur capax apprehensionis Dei per lumen intellectus speculativi. Est enim intellectus non minus intellectus absque intellectu speculativo, verum sicut colores per lumen redduntur promptiores in movendo diaphanum et visum, sic rationalis anima redditur promptior ad copulationem cum prima substantia per intellectum speculativum.

Et ex his sequitur quod medium simpliciter necessarium in copulatione est copulatio sensitivae partis cum intellectu. Hac enim praecedente rationalis anima est sicut tabula rasa respectu copulationis cum abstractis, quoniam erit disposita per remotionem contrariorum. Sed si intellectus speculativus praecesserit, erit dispositio duplex privativa et positiva. Et sic copulatio erit maior et praestabilior. Et hinc patet qualiter mulieres apud Peripateticos minus foelicitatis participant quam viri. Sicut enim dispositio viri erit maior, ita et copulatio. Et sicut copulatio maior, sic et compraehensio, ergo et foelicitas.

68^v Quod additur de pueris, Aristoteles persolvit in *Ethicis*. Nullus enim potest dici foelix post mortem, qui in vita non fuerit; modo dicit quod puer et brutum non sunt capacia foelicitatis. Dicerent ergo quod cum puer non adquisierit in modica vitae conversione sensitivae partis ad intellectum, quae est foelicitas sensitivi appetitus, nec (in) conversione intellectus ad sensum, quae est miseria rationalis partis, proculdubio

6 "partum": correction of "parum".

non potest foelicitari, nec infoelicitari. Sed erit in medio orbis miseriae et foelicitatis, quem orbem religio nostra Christiana tetigit non praecedente baptisate. Anima ergo pueri cum sensuum appetitum conversum non habeat ad rationalem gradum, capax non est foelicitatis. Cum nec habeat intellectum conversum ad sensum, a superabundantibus desiderijs affectuum non tenetur, et sic nec capax fiet tristitiae. Erit ergo in dispositione media utriusque et cetera. 5

Cap. 70. In quo persolvitur secunda quaestio

Huiusmodi secunda quaestio non multum absoluta invenitur in verbis Aristotelis.³⁷⁴ Possumus tamen respondere secundum Platonem, Speusippum et Socratem. Accipiendo primo “quod motores orbium quos Deos vocat Plato, sint in stellis potius quam alia parte orbis, eo quod ipsae stellas et non orbes moveri opinatus est, sicut dixerunt omnes illius temporis et Aegyptij et Chaldei philosophi. Secundo, accipiendum stellam posse dici animae hominum comparare dupliciter, naturaliter et ex acquisitione. Dicitur quidem illa stella comparari a cuius motore semen primi intellectus in animam hominis transmissum est, quamvis plures stellae unam faciant constellationem, et omnes stellae fixae et erratae ad quamlibet respiciant nativitatem, eo quod cuilibet nativitate circulus duodecim domorum contineat circulos, in quibus omnes coeli partes stellarum sunt. Tamen una tantum principatur in eis, et illius motor per influentiam luminis intellectualis in animam spargit intelligibilia semina sibi proportionata. Propter quod unus filius dicitur Iovis, alius Saturni, alius Martis. Sicut Paris dicebatur esse Veneris, et Hector Martis, Priamus Iovis proles dicitur etiam.”³⁷⁵ Ergo paritas stellae cum anima hominis his patet. Est enim ea stella comparari cuius motor in nato semina dat vitae et intellectus in circulo nativitatis, qui conficitur ex duodecim circulis duodecim signorum. 10 15 20 25

Ex acquisitione vero stella dicitur comparari animae, quae in habitu operationis eius movendi, cogitandi et operandi par reperitur, 30

23 “filius”: correction of “flijs”.

³⁷⁴ This chapter draws heavily on Albertus Magnus 1955a, II, cap. 7: “De statu animae post mortem secundum Platonem, cui tamen praemittitur divisio, quid diversi philosophi de hoc tradiderunt”, pp. 30–31.

³⁷⁵ Albertus Magnus 1955a, II, cap. 7, pp. 30–31. See also book III, ch. 32.

quemadmodum assuetus in operationibus Mercurij fit habituatus habitu consimili ad dispositiones Mercurii. Et hinc stella fit par illi per huiusmodi habitus. Possunt ergo istae paritates probari quatuor praecipuis rationibus quas dimittimus brevitatis causa pro nunc.

His habitis dicendum est, quod anima post mortem redit ad stellam parem, hac duplici paritate, naturali scilicet et acquisita.³⁷⁶ Sicut ergo in resolutione mista elementa gravia et levia ad suas revertuntur origines, sic et ipsum senus, quod creditum est, idus deorum reducitur in suam originem stellae paris. Erit ergo animus habitu motus in suam parem stellam, sicut natura movetur formis. Quod quidem patet in his, qui postquam artis habitum contraxerunt sine consilio et attentione, ut natura solet, quasi naturaliter operantur. Locus ergo appropriatus animae beatae erit stella par ei paritate naturali, et illi ex arte acquisita. Sicut enim corpus fuit subiectum illius ex paritate harmoniae et meriti, adeo quod ita erat unius corporis quod non alterius, sic locus conveniens suae substantiae post mortem erit stella ei par. Et hoc Plato inquit, anima ad illud confugit astrum atque numen, cui vivendo se similem reddidit. Et sic patet solutio secundae quaestionis.

Cap. 71. *In quo solvuntur argumenta ad oppositum*

His habitis facile est solvere argumenta in capitulo primo³⁷⁷ inducta. Ad primum dici potest quod mortui possunt considerari dupliciter apud Aristotelem, monastice et politice. Primo modo homo mortuus est anima tantum, et sic nihil est nobis sed sibi tantum. Politice est coniunctum secundum esse quod habet in ordine ad nos. Primo modo non potest mutari foelicitas, sed bene secundo modo. Et sic loquitur Aristoteles et maxime, cum Aristoteles ibi non affirmet mortuos nullum esse habere reale, nec ipsis solum inesse fragile quoddam bonum aut malum, sed solum affirmavit opera vivorum parum eis conferre; intelligendo parum qui non possunt de non foelici facere foelicem, vel econtra. Haec autem dicta non tollunt, immo potius innuunt aeternam foelicitatem. Et sic solvuntur alia duo argumenta ex aliis verbis accepta.

³⁷⁶ The view of the link between souls and stars was formulated by Ficino in his commentary of Plato's *Timaeus*; cf. Ficino 1576: II, pp. 1463, 1470–1472.

³⁷⁷ See ch. 63. In the 1503 edition this was the first chapter of treatise 3 in Book II.

Ad quartum loquitur Aristoteles de scientia in fieri et non in acquisito esse. Phantasmata enim respectu intellectus sunt similia sensilibus. Quoniam sicut non possunt fieri sensus sine sensilibus, sic nec scientiae sine phantasmatibus. Sed in facto non sunt necessaria.

Ad quintum sumptum ex aliis verbis solvitur per hoc quod post mortem non reminiscimur memoria sensitiva, cum corrumpatur organum illius. Sed quod non retineatur habitus scientiae non dicit Aristoteles. Quod autem dicit Aristoteles animam nihil intelligere sine intellectu passivo, concedi potest per modum reminiscentiae, quin tamen aliter intelligat non oportet ex dictis Aristotelis inferre.

Ad sextum omnes passiones animae esse cum corpore vult Aristoteles donec non sint habitus. Sed postquam ex affectibus fiunt habitus, tunc omnes operationes possunt fieri immediate ab anima propter perfectionem illius, praeter passiones organicas, ut diximus.

Ad septimum dicendum quod locus conveniens animae est stella par ad quam non movetur motu processivo, sed motu discreto. Modo Aristoteles arguit contra Pythagoram de motu continuo, et maxime cum Pythagoras velit animas esse corpus. Item patet quis est locus congruens suae substantiae post mortem. Est enim stella par locus suae operationis, sicut corpus suae acquisitionis et cetera.

Ad octavum dicendum esse illam post mortem unius speciei cum operatione in vita. Et dico quod illa operatio in vita est per conversionem ad phantasmata per accidens, et donec conversa fuerit in habitum. Sed post erit et in ipso corpore, et post possibilis sine phantasmate.

Ad nonum dicendum, quod complementum animae fuit perfectio accidentaliter in philosophia morali et intellectu speculativo. Tamen substantialiter est ita post mortem, sicut ante. Et ideo post mortem non appetit amplius uniri corpori, cum complementum acceperit.

Ad decimum iam patet solutio. Sicut enim corpus ita fuit huius animae et non alterius per accommodationes ex stellis paribus, sic phantasmata huius corporis possunt movere partem sensitivam huius et non alterius. Et hinc possunt esse perficientia hunc intellectum et non alium, et de hoc satis.

Quaecunque de foelicitate sensere Peripatetici haec et tot sunt. Id ergo quod accepimus a philosophis est animam rationalem perpetuam esse ac post mortem foelicitari et tristari foelicitate et tristitia aeternis, et hoc potuerunt vaticinari philosophi.

Sed Christiana nostra religio multa addit in huiusmodi philosophorum sententiam quae nos credimus ex testimonio prophetarum. Et ideo tantum volumus esse assertum in hoc et in aliis nostris libris

quantum Christiana praecipit religio, tantumque asseveramus quantum verba prophetarum enuntiant. Ego enim credo hic aliquid boni fecisse, declaravi enim multa, quae prius occulta fuerant.

APPENDIX

CHRONOLOGY OF LIFE AND WORKS

- 1469/70 Born in Jopolo (Calabria). Early studies in Naples, where he was preceptor to the sons of a gentleman from Sessa Arunca, hence his use of "Suessanus" in his later publications. Accompanied these youths to Padua.
- 4 May 1489 Edict by Pietro Barozzi, bishop of Padua, "contra disputantes de unitate intellectus".
- Before 1492 After having studied philosophy under Nicoletto Vernia at the University of Padua, he graduated in arts, there.
- 1492 Extraordinary professor of philosophy *secundo loco*, in Padua. In this same year he completed his course on *De intellectu* (first revised edition: Venice 1503), and on 14 May that on *De animae beatitudine* (first ed. Venice 1508).
- 1495 Ordinary professor of philosophy *secundo loco* at the University of Padua as concurrent of Pietro Pomponazzi.
- 1495–1496 Edited *Aristotelis opera (...) cum Averrois commentariis*, published in Venice.
- 1496–1499 Ordinary professor of philosophy *primo loco*, succeeding Pomponazzi at the University of Padua.
- 1497 Published *In librum Destructio destructionum Averrois commentarii* (begun in 1494) and his *De sensu agente* (finished on 22 January 1497) in Venice.
- Ca. 1500–1510 Married Angiola. Appears to have been professor of philosophy and medicine in Naples and Salerno (called by prince Roberto Sanseverino).
- Before 1503 Learned Greek.
- 1503 Published the revised edition of his *De intellectu* together with his *De demonibus* in Venice.
- 1504–1505 Physician to Gonzalo Fernández de Córdoba (El Gran Capitán) in Naples.
- 1504 Completed his *De primo motoris infinitate* (s.l. [1504]), his *De diebus criticis* (Venice 1505), and his *De nostrarum calamitatum causis* (Venice 1505) in Sessa.
- 1 October 1505 Finished his commentary on *De generatione et corruptione* (cf. Nifo 1506, fol. 74^{rb}).
- 1505 Published his *Averrois de mixtione defensio* in Venice.
- 1507–1508 Active in Naples; probably involved in the Pontano Academy.
- 1510–1513 Professor in the University of Naples.
- 1510–1511 Composed his *De figuris stellarum helionoricis libri II* (published in 1526 in Naples).
- 1513 Published his *Ad Apotelesmata Ptolemaei eruditiones* in Naples.
- From 1514 Ordinary professor of philosophy at the University of Rome.

- 1518 Began his commentary *In libros Aphorismorum Hippocratis* (Rome, Biblioteca Lancisiana, ms. 158).
- 1518 Published as a reply to Pomponazzi's *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna 1516) his own *De immortalitate animae libellus* in Venice.
- 1519–1522 Ordinary professor of philosophy *primo loco* in the University of Pisa.
- 1519 Published his *De falsa diluvii prognosticatione* in Bologna.
- 1520 Published his *Dialectica ludrica* in Florence.
- 1520 Named Count Palatine by Leo X.
- 1521 Published his *Epitomata rhetorica ludicra* in Venice, and his *Libellus de his quae ad optimis principibus agenda sunt* in Florence.
- 1522–1526 Ordinary professor of philosophy at the University of Salerno.
- 1523 Published a free adaption of Machiavelli's *Principe* (which had circulated in ms. as early as 1515) under the title *De regnandi peritia ad Carolum V* in Naples.
- 1526 Published his *Libellus de rege et tyranno* in Naples, and his *De armorum literarumque comparatione, De inimicitiarum lucro, Apologia Socratis et Aristotelis* in Naples.
- 1528 Finished his *De arte medendi* (Biblioteca Lancisiana, ms. 221; ed. Naples 1551).
- 1531 Published his *De pulchro liber* and *De amore liber* in Rome, and his *De auguriis libri II* in Bologna.
- 1531–1532 Professor of philosophy and medicine at the University of Naples.
- 1532–1535 Again professor of philosophy at the University of Salerno.
- 1535 Published his *Opuscula* in Venice.
- 1536 Held the post of mayor of Sessa Arunca during which time it was visited by Emperor Charles V (March 24, 1536).
- 18 January 1538 Died in Sessa Arunca; buried in the monastery of San Domenico.

References

- Luigi Accattatis, *Le biografie degli uomini illustri delle Calabrie*, 4 vols, Cosenza 1869–1877.
- Luigi Aliquò Lenzi, *Gli scrittori calabresi: dizionario bio-bibliografico*, 4. vols., Corriere di Reggio 1955–1958.
- Biografia degli uomini illustri del Regno di Napoli*, 15 vols., Napoli 1813–1830.
- Giovanni Alessandro Brambilla, *Storia delle scoperte fisico-medico-anatomico-chirurgiche fatte dagli uomini illustri italiani*, 2 vols., Milano 1780–1782.
- Ferdinando Cavalli, *la scienza politica in Italia*, 4 vols., Venezia 1865–1881.
- Bonora (ed.). *Dizionario della letteratura italiana: gli autori, i movimenti, le opere*, Milano 1977.
- Friedrich August Eckstein, *Nomenclator philologorum*, Leipzig 1871.

- Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 4 vols., Leipzig 1750–1751; *Fortsetzung und Ergänzungen*, 5 vols., Bremen 1784–1813.
- Achille Lauri, *Dizionario dei cittadini notevoli di Terra di Lavoro antichi e moderni*, Sora 1915.
- Camillo Minieri Riccio, *Biografie degli accademici alfonsini, detti poi pontaniani. Dal 1442 al 1543*, Napoli 1881.
- Camillo Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1844.
- Giovanni Battista Passano, *I novellieri italiani in prosa*, Torino 1878.
- Umberto Renda & Piero Operti, *Dizionario storico della letteratura italiana*, Torino [et al.] 1959.
- Angelo Zavarroni, *Bibliotheca calabra: sive Illustrium virorum Calabriae qui literis clarierunt elenchus*, Neapoli 1753, I, pp. 702, 167–241; II, pp. 417, 210–232; III, pp. 301, 246–247.

TABULA CAPITULORUM
OMNIUM IN SEX LIBROS DE INTELLECTU
AUGUSTINI NIPHI MEDICES SUESSANI

Liber Primus	111
Cap. 1. De diffinitione communi animae Aristotelis	112
Cap. 2. Declarans diffinitionem communem secundum Platonem	114
Cap. 3. Declarans comparationem diffinitionis Platonis cum illa Aristotelis	116
Cap. 4. In quo declaratur quid nominis animae rationalis, et enumeratur omnia quaesita in ea	119
Cap. 5. In quo narratur prima positio cum illa Alexandri	123
Cap. 6. In quo destruitur positio Alexandri	133
Cap. 7. Declarans opinionem quorundam Latinorum qui in parte Alexandrum defendere conantur	134
Cap. 8. Impugans opinionem istorum Latinorum per rationes Platonis	143
Cap. 9. In quo inducuntur verba philosophorum in confirmatione praedictorum	149
Cap. 10. In quo inducuntur verba et veritates scientiarum Aristotelis in confirmatione supradictorum	153
Cap. 11. In quo inducuntur quaestiones Themistii contra Aristotelem in signo quo probat animae rationalis immortalitatem	159
Cap. 12. In quo solvuntur quaestiones Themistii ad Aristotelem	162
Cap. 13. In quo completur declaratio erroris opinionis Alexandri	166
Cap. 14. In quo narratur opinio aliorum circa rationalis animae esse et motiva ad id	169
Cap. 15. In quo inducuntur testes pro confirmatione dictorum	171
Cap. 16. In quo inducuntur rationes Latinorum ad opinionem expositam	174
Cap. 17. In quo inducuntur ea quae quaestionem faciunt predictis et illa quibus ipsa absolverent argumenta inducta	177
Cap. 18. In quo solvuntur rationes Platoniorum probantes animas ante corpus esse factas	184
Cap. 19. In quo tractatur ultimum membrum secundum veritatem	187
Cap. 20. In quo inducuntur persuasiones confirmantes quod nunc decisum est	189
Cap. 21. Investigans originem animae rationalis, et narrans quorundam philosophorum opinionem	192
Cap. 22. In quo inducuntur motiva istorum in confirmatione huius opinionis	194
Cap. 23. In quo auctoritates ac suspensiones inducuntur antiquorum in confirmatione eorum	198
Cap. 24. In quo inducitur opinio aliorum circa idem	200

Cap. 25. In quo inducuntur obiectiones contra eos qui tenent rationalem animam esse ex semine et delibitantur	207
Cap. 26. Declarans rationalem animam non posse venire ab aliqua intelligentiarum infra Deum adversus opinionem secundam	211
Cap. 27. Solvens quaestiones quasdam contra rationes primi ac secundi expositoris	214
Cap. 28. In quo narrabitur determinatio quaestionis in origine rationalis animae	218
Cap. 29. In quo solvuntur omnes rationes pro opinionibus predictis	222
Cap. 30. Absolvens argumenta Platoniorum	226
 Liber Secundus. In quo declaratur an rationalis anima sit a corpore separabilis	229
Cap. 1. In quo declaratur id in quo omnes Averrois sectatores concurrunt	229
Cap. 2. In quo inducitur differentia qua discordant aliqui ab Averro quae per fundamenta eius removetur	232
Cap. 3. In quo inducuntur quaestiones contra rationes Averrois	233
Cap. 4. In quo inducuntur defensiones aliorum ad rationes adversus Averroem et remonentur	235
Cap. 5. Ubi aliter reddentur rationes efficaces secundum fundamenta philosophorum	237
Cap. 6. In quo inducuntur argumenta Philoponi, Avicennae, Algazalis et aliorum pro Averrois confirmatione	241
Cap. 7. In quo completur ultimum membrum, et primo narratur opinio expositorum antiquorum	243
Cap. 8. In quo narratur positio aliquorum quam Averroi attribuunt	245
Cap. 9. In quo ostenditur huiusmodi opinionem esse erroneam et non esse ad mentem Averrois	248
Cap. 10. In quo narratur quomodo erit forma hominis secundum Averroem	251
Cap. 11. Dissolvens quaestionem contra Averroem pro maiori eius declaratione	254
Cap. 12. In quo solvitur secunda quaestio in opinione Averrois	256
Cap. 13. In quo dissolvitur tertia quaestio in opinione Averrois	260
Cap. 14. In quo solvuntur ultimae quaestiones duae contra Averroem et rationes oppositae partis	262
Cap. 15. In quo inducuntur motiva pro positione Averrois meliora quae possunt	265
Cap. 16. In quo inducuntur solutiones quorundam et improbantur	269
Cap. 17. In quo huiusmodi solutiones destruuntur ut faciunt Averroistae	272
Cap. 18. In quo inducuntur verba Aristotelis et aliorum pro hac opinionem	279
Cap. 19. In quo contradicatur positioni Averrois	284
Cap. 20. In quo inducuntur solutiones Averroistarum ad rationes propositas et earum improbationes	287

Cap. 21. In quo inducuntur verba Aristotelis ac aliorum contra errorem praedictum.....	298
Cap. 22. In quo narratur nostra positio de modo quo anima unitur, et quo in corpore separatur, et quantum habet de elevatione et immersione in corpore ac materia	304
Cap. 23. In quo solvuntur motiva Averrois.	306
Liber Tertius. In quo de unitate rationalis animae disputabitur	313
Cap. 1. In quo narratur positio veterum quorundam	313
Cap. 2. In quo inducuntur testes in huiusmodi positione	316
Cap. 3. In quo inducuntur obiectiones aliquorum ad hos.....	319
Cap. 4. In quo videtur quantum valeant huiusmodi rationes contra illos	321
Cap. 5. In quo refellitur positio illa hereticorum parabolosa	323
Cap. 6. In quo exponitur illa positio veterum	326
Cap. 7. In quo dissolvuntur argumenta Alexandri et Theophili contra veritatem inducta	327
Cap. 8. In quo enumerantur positiones de unitate intellectus et ponitur opinio veterum ad hoc	329
Cap. 9. In quo inducuntur obiectiones adversus hanc positionem	330
Cap. 10. In quo defenditur huiusmodi positio ab his argumentis	331
Cap. 11. In quo inducuntur argumenta vera adversus hanc positionem	333
Cap. 12. In quo inducitur alia positio circa pluralitatem	334
Cap. 13. In quo inducitur argumentum Themistii et aliorum adversus hanc positionem	336
Cap. 14. In quo narratur positio altera	338
Cap. 15. In quo impugnatur positio haec	339
Cap. 16. In quo narratur positio Simplicii.....	340
Cap. 17. In quo improbat haec positio	342
Cap. 18. In quo ponitur alia positio de mente Averrois quae conatur salvare verba Aristotelis	345
Cap. 19. In quo contradicatur huic positioni	347
Cap. 20. In quo narratur altera positio	354
Cap. 21. In quo inducitur positio quorundam Latinorum de sententia Themistii	356
Cap. 22. In quo consiliantur Themistii verba	357
Cap. 23. In quo positio Averrois inducitur	359
Cap. 24. In quo inducitur omnia argumenta pro hac positione	360
Cap. 25. In quo inducuntur quaestiones contra Averroem.....	364
Cap. 26. In quo persolvuntur hae quaestiones adversus Averroem	366
Cap. 27. In quo destruitur positio Averrois	370
Cap. 28. In quo inducuntur argumenta contra Averroem quaedam ex praeceptis philosophiae	373
Cap. 29. In quo explicantur duae rationes eadem radice naturales adversus Averroem.....	377
Cap. 30. In quo tanguntur aliae rationes contra positionem Averrois ...	379
Cap. 31. In quo narratur positio vera nostra	381
Cap. 32. In quo solvuntur argumenta partis Averroicae	382

Liber Quartus. In quo agitur de partibus animae intellectivae	387
Cap. 1. In quo narratur intentio et ordo dicendorum	387
Cap. 2. In quo Platonis narratur positio	388
Cap. 3. In quo inducuntur argumenta Peripateticorum in necessitate intellectus potentiae	389
Cap. 4. In quo inducuntur quaestiones adversus rationes Averrois et solvuntur	390
Cap. 5. In quo inducitur prima opinio de intellectu possibili Avempacis et Abubacher	392
Cap. 6. In quo inducuntur rationes Averrois probantes necessitatem intellectus agentis	394
Cap. 7. In quo obiicitur his per argumenta Peripateticorum	395
Cap. 8. In quo inducitur positio dicens propositiones esse intellectum agentem, et subiectum earum esse intellectum potentiae, et improbatur	397
Cap. 9. In quo narratur positio Avicennae et Algazelis	398
Cap. 10. In quo narratur positio quorundam ad mentem Averrois de intellectu agente et potentiae	400
Cap. 11. In quo inducuntur argumenta pro hac positione, quae quandoque nos induximus	402
Cap. 12. In quo approbatur haec positio	404
Cap. 13. In quo determinatur veritas argumentaque oppositae partis solvuntur	409
Cap. 14. In quo narratur sententia Themistii	411
Cap. 15. In quo narratur positio dicens intellectum agentem et intellectum potentiae esse qualitates rationalis animae secundum Averroem	412
Cap. 16. In quo reprobat haec positio secundum fundamenta Averrois	414
Cap. 17. In quo declaratur positio quorundam veterum in dictis Alexandri	416
Cap. 18. In quo improbat haec positio	418
Cap. 19. In quo ponitur positio Ioannis et solvuntur argumenta oppositae partis	420
Cap. 20. In quo reprobat haec positio	421
Cap. 21. In quo narratur vera mens Averrois	425
Cap. 22. In quo solvuntur quaestiones contra hoc	430
Cap. 23. In quo determinatur veritas horum omnium	435
Cap. 24. In quo declaratur quid sit intellectus agens secundum veritatem	437
 Liber Quintus. In quo tractatur de intellectu speculativo	439
Cap. 1. In quo narratur prima positio Ioannis Ianduni	439
Cap. 2. In quo inducuntur argumenta cuiusdam contra Ioannem et solvuntur	440
Cap. 3. In quo contradicatur Ioannem secundum vera argumenta	441
Cap. 4. In quo inducuntur argumenta contra Ioannem	443
Cap. 5. In quo narratur positio Latinorum	444

Cap. 6. In quo inducuntur fundamenta huius positionis.	446
Cap. 7. In quo inducuntur verba Averrois et Aristotelis pro istis	447
Cap. 8. In quo improbatur positio haec	449
Cap. 9. In quo formantur rationes ex verbis Averrois contra illam positionem	454
Cap. 10. In quo narratur positio Themistii, Avicennae et Algazalis.	458
Cap. 11. In quo solvuntur quaestiones in hac positione pro maiori eius declaratione.	461
Cap. 12. In quo inducuntur argumenta aliquorum formata ex verbis Themistii contra hanc positionem, quae Themistio ascribitur	465
Cap. 13. In quo inducuntur verba Themistii in contrarium, solvunturque verba haec	467
Cap. 14. In quo narratur vera mens Averrois de intellectu speculativo ..	469
Cap. 15. In quo enumerantur omnes quaestiones contra haec nunc determinata	473
Cap. 16. Dissolvens primam quaestionem, et in quo narrantur positiones et improbantur	473
Cap. 17. In quo tractatur secunda quaestio	478
Cap. 18. In quo solvuntur quaestiones contra hoc	480
Cap. 19. In quo declaratur necessitas intellectus agentis	483
Cap. 20. Persolvens tertiam quaestionem	485
Cap. 21. In quo solvitur quarta quaestio	486
Cap. 22. In quo quaestio quinta solvitur	487
Cap. 23. In quo solvitur sexta quaestio	488
Cap. 24. In quo solvitur septima quaestio	491
Cap. 25. In quo solvitur octava quaestio	497
Cap. 26. In quo destruitur haec positio per fundamenta Averrois, quae ipse conservat	499
Cap. 27. In quo refellitur secunda solutio	500
Cap. 28. In quo inducitur secunda ratio principalis contra Ioannem ...	501
Cap. 29. In quo apponetur vera mens Averrois	503
Cap. 30. In quo declaratur, quomodo totus intellectus speculativus est unus et aeternus	505
Cap. 31. In quo datur secundus modus intelligendi	507
Cap. 32. In quo solvitur quaestio nona	509
Cap. 33. In quo solvitur ultima quaestio	511
Cap. 34. In quo declaratur quo pacto intellectus intelligit se, et primo narratur, et improbatur positio Alpharabii	512
Cap. 35. In quo declaratur secundum Averroem quomodo intellectus intelligit se intelligendo alia	514
Cap. 36. In quo tractamus de intellectu practico, cuius principium est voluntas, et ideo primo de voluntate	516
Cap. 37. In quo solvuntur quaestiones circa hoc	517
Cap. 38. In quo tractatur de intellectu practico	518
Cap. 39. In quo solvuntur argumenta aliarum positionum	519
Cap. 40. In quo solvuntur argumenta ex verbis Averrois accepta	521
Cap. 41. In quo veritas narratur omnium dictorum	524

Cap. 42. In quo enumerantur quaestiones in hac positione et solvitur prima quaestio secundum positionem Ioannis	527
Cap. 43. In quo enumerantur argumenta contra Ioannem et ponitur positio nova.	528
Cap. 44. In quo tractatur secunda quaestio	529
Liber Sextus. Qui est de statu animae	531
Cap. 1. In quo narratur intentio libri, et ordo dicendorum	531
Cap. 2. In quo narratur prima positio in generali	532
Cap. 3. In quo narratur positio dicentium voluptatem esse statum hominis, et argumenta eorum	533
Cap. 4. In quo refellitur haec positio	535
Cap. 5. In quo solvuntur argumenta opposita	536
Cap. 6. In quo inducitur positio eorum, qui gloriam statum animae extimant et improbatur	537
Cap. 7. In quo narratur positio dicens foelicitatem ac hominis statum esse in potentia, vel in divitiis, vel corporis bonis.	539
Cap. 8. In quo refelluntur huiusmodi positiones	541
Cap. 9. In quo narratur positio Academicorum	543
Cap. 10. In quo refellitur haec positio	544
Cap. 11. In quo narratur positio Peripateticorum de conditione foelicitatis	545
Cap. 12. In quo concluduntur positiones ex hac descriptione, et primo positio Subgerii	546
Cap. 13. In quo obiicitur illi positioni, et ponitur secunda positio	547
Cap. 14. In quo quaeritur quaestio, an Deus possit intelligi a nobis vel aliquod abstractorum	549
Cap. 15. In quo inducuntur argumenta probantia intellectum posse continuari illis secundum comprehensionem Themistii et Alexandri	550
Cap. 16. In quo enumerantur quaestiones contra has vias	551
Cap. 17. In quo defenduntur hae tres rationes.	553
Cap. 18. In quo narratur argumenta Avempacis et calumnia Averrois et defensio	555
Cap. 19. In quo declarantur tres aliae rationes Averrois	557
Cap. 20. In quo numerantur quaestiones contra has rationes	558
Cap. 21. In quo solvuntur quaestiones hae	559
Cap. 22. In quo inducuntur omnes rationes possibiles induci pro hoc ..	564
Cap. 23. In quo moventur quaestiones in doctrina Averrois	565
Cap. 24. In quo adducitur solutio quorundam ad primam quaestionem	566
Cap. 25. In quo specialiter declaratur positio horum	568
Cap. 26. In quo refellitur positio haec	570
Cap. 27. In quo ponuntur positiones aliae	571
Cap. 28. In quo ponitur veritas Averrois	573
Cap. 29. In quo solvuntur omnia argumenta contra hoc a principio et in processu inducta	577
Cap. 30. In quo narratur positio prima in solutione secundae quaestionis	580

Cap. 31. In quo refellitur haec positio et ponitur alia, quantum ad id ...	582
Cap. 32. In quo inducitur alia positio	583
Cap. 33. In quo narratur positio alia et communis	584
Cap. 34. In quo refellitur haec positio	585
Cap. 35. In quo persolvitur quaestio secundum fundamenta Averrois ..	586
Cap. 36. In quo explicatur positio haec secundum fundamenta huius philosophi	587
Cap. 37. In quo refellitur positio haec	589
Cap. 38. In quo replicantur quaestiones super hoc	590
Cap. 39. In quo explicatur mens Averrois	591
Cap. 40. In quo inducuntur argumenta contra tertiam quaestionem ...	594
Cap. 41. In quo explicatur positio Averrois	595
Cap. 42. In quo inducuntur argumenta pro hac positione	596
Cap. 43. In quo declarantur duae quaestiones in confirmatione praedictorum	599
Cap. 44. In quo solvitur secunda quaestio	600
Cap. 45. In quo solvuntur argumenta contra Averroem	602
Cap. 46. In quo solvetur quaestio quarta	609
Cap. 47. In quo verificantur theoremata ex his	610
Cap. 48. In quo declaratur secundus modus copulationis cum suis corollariis	611
Cap. 49. In quo explicatur tertius modus copulationis	612
Cap. 50. In quo declaratur quartus modus copulationis	613
Cap. 51. In quo declaratur ultimus modus copulationis	614
Cap. 52. In quo inducuntur argumenta contra quintam quaestionem ...	615
Cap. 53. In quo persolvitur quaestio secundum quosdam	616
Cap. 54. In quo ponitur vera mens Aristotelis et Averrois	617
Cap. 55. In quo persolvitur quaestio sexta	619
Cap. 56. In quo solvitur quaestio septima	620
Cap. 57. In quo solvitur octava quaestio	622
Cap. 58. In quo absoluitur quaestio nona	625
Cap. 59. In quo persolvitur quaestio decima	626
Cap. 60. In quo solvitur quaestio undecima	627
Cap. 61. In quo solvitur quaestio duodecima	628
Cap. 62. In quo pertractur ultima quaestio	632
Cap. 63. In quo tenetur Aristotelicae positionis difficultas	634
Cap. 64. In quo concluditur quod anima separata post mortem intelligit	637
Cap. 65. In quo explicantur fundamenta positionis Aristotelis	639
Cap. 66. In quo explicatur primo perfectio partis rationalis apud Aristotelem ut rationalis est in corpore vel in se	642
Cap. 67. In quo declaratur foelicitas rationalis animae secundum partem sensibilem	645
Cap. 68. In quo declaratur miseria utriusque partis	646
Cap. 69. In quo moventur quaestiones et persolvitur prima	650
Cap. 70. In quo persolvitur secunda quaestio	651
Cap. 71. In quo solvuntur argumenta ad oppositum	652

BIBLIOGRAPHY

I. Reference Works

- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, ed. R. Weber, 2 vols., Stuttgart 1985 (third edition).
- Dictionary of Scientific Biography*, 18 vols. ed. Ch.C. Gillispie, New York 1970–1990.
- Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1960–.
- Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevii*, eds. C. Eubel et al., 6 vols., Münster 1913–1935, Padova 1952–1958.
- Jöcher, C.G., *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, 4 vols., Leipzig 1750–1751; *Fortsetzung und Ergänzungen*, 5 vols., Bremen 1784–1813.
- PG: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 162 vols., Parisiis 1857–1912.
- PL: Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 vols., Parisiis 1844–1890.

II. Primary Sources

- Achillini 1545: Alessandro Achillini, *Opera omnia in unum collecta*, Venetijs, apud Hieronymum Scotum.
- Aegidius Romanus 1500a: Aegidius Romanus [Giles of Rome], *Expositio super libros de anima*, Venetiis, impensis domini Andree Torresani de Asula per Simonem de Luere.
- Aegidius Romanus 1500b: Aegidius Romanus [Giles of Rome], *De intellectu possibili contra Averroem*, Venetiis, impensis domini Andree Torresani de Asula per Simonem de Luere.
- Aegidius Romanus 1504: Aegidius Romanus [Giles of Rome], *Quodlibeta castigatissima*, Venetiis, impensis domini Andree Torresani de Asula per Simonem de Luere.
- Aegidius Romanus 1985: Aegidius Romanus [Giles of Rome], *Apologia, Opera*, vol. III.1, ed R. Wielockx, Firenze.
- Aelred de Rievaulx 1971: Aelred de Rievaulx, *Dialogus de anima*, ed. C.H. Talbot, in *Opera omnia*, eds. A. Hoste and C.H. Talbot, Turnhout, pp. 683–754.
- Albertus Magnus 1890–1899: Albertus Magnus, *Opera omnia*, ed. A. Borgnet, 38 vols., Paris.
- Albertus Magnus 1916–1920: Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, 2 vols., München i. W.
- Albertus Magnus 1955a: Albertus Magnus, *De natura et origine animae*, in *Opera omnia*, XII, ed. Bernhard Geyer, Monasterii.
- Albertus Magnus 1955b: Albertus Magnus, *Quaestiones super Libris de Animalibus*, in *Opera Omnia*, XII, ed. Bernhard Geyer, Monasterii.

- Albertus Magnus 1960–1964: Albertus Magnus, *Metaphysica*, 2 vols., *Opera omnia*, XVI.1–2, ed. B. Geyer, Monasterii.
- Albertus Magnus 1968: Albertus Magnus, *De anima*, ed. Cl. Stroick, *Opera omnia*, VII.1, Monasterii.
- Alexander Aphrodisiensis 1514: Alexander Aphrodisiensis, *Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, interprete Hieronymo Donato, Venetiis, per Augustinum de Zannis de Portesio (first edition: Venice 1495).
- Alexander Aphrodisiensis 1559: Alexander Aphrodisiensis, *Quaestiones naturales et morales et de fato*, Hieronymo Bagolino veronensi patre, et Ioanne Baptista filio interpretibus. *De anima liber primus*, Hieronymo Donato patritio veneto interprete. *De anima liber secundus una cum commentario de Mistione*, Angelo Caninio Anglariensi interprete. *Omnia accuratissime nunc in luce aeduntur*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu*, in Théry 1926, pp. 74–82.
- Alexander Aphrodisiensis 1883: Alexander Aphrodisiensis, *In Aristotelis analyticorum priorum librum commentarium*, ed. M. Wallies, Berlin.
- Alexander Aphrodisiensis 1887a: Alexander Aphrodisiensis, *De anima*, in *Scripta minora*, 2.1, ed. I. Bruns, Berlin, pp. 1–100.
- Alexander Ahrodisiensis 1887b: Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu*, in *Scripta minora*, 2.1, ed. I. Bruns, Berlin, pp. 106–113.
- Alexander Aphrodisiensis 2004: Alexander Aphrodisiensis, *Supplement to On the Soul*, tr. R.W. Sharples, London.
- Alfarabi 1638: Alfarabi, *Opera omnia, quae, latina linguâ conscripta, reperiri potuerunt, ex antiquis manuscriptis eruta*, studio et opera Guilielmi Camerarii, Parisiis, Apud Dionysium Moreau (reprint: Frankfurt am Main 1969).
- Alfarabi 1892: Alfarabi, *Philosophische Abhandlungen*, aus dem Arabischen übersetzt, ed. F. Dieterici, Leiden.
- Alfarabi 1929: Alfarabi, *De intellectu et intellecto*, in E. Gilson, “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant”, in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4, pp. 115–126.
- Algazel 1933: Algazel, *Metaphysics*. A Mediaeval Translation, ed. J.T. Muckle, Toronto.
- Alkindi 1971: Alkindi, *De intellectu*, ed. J. Jolivet, Leiden.
- Alpetragius 1952: Alpetragius, *De motibus celorum Al-Bitruju*. Critical Edition of the Latin Translation of Michael Scot, edited by F.J. Carmody, Berkeley (Los Angeles).
- Aristoteles 1562–1574: Aristoteles, *Opera cum Averrois commentariis*, 11 vols., Venetiis, apud Iunctas (first edition: 1550–1552).
- Aristoteles 1984: Aristoteles, *The Complete Works*. The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes, 2 vols., Princeton.
- Aristoteles-Averroes 1495–1496: Aristoteles and Averroes, *Aristotelis opera (...) cum Averrois commentariis*, ed. Agostino Nifo, Venetiis, impensa Octaviani Scoti.
- Augustinus 1955: Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart and A. Kalb, 2 vols., Turnhout.
- Augustinus 1984: Augustinus, *Retractationes*, ed. A. Mutzenbecker, Turnhout.
- Avempace 1968: Avempace, *Opera metaphysica*, ed. M. Fahri, Beyrouth.

- Averroes 1562–1574, in Aristoteles 1562–1574.
- Averroes 1949: Averroes, *Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, eds. A.L. Shields and H. Blumberg, Cambridge (Ma.).
- Averroes 1953: Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge (Ma.).
- Averroes 1961: Averroes, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*. In the Latin version of Calo Calonymos, ed. with an introduction by B.H. Zedler, Milwaukee.
- Averroes 1985: Averroes (Ibn Rusd), *Talhis kitab an-nafs* (Epitome *De anima*), ed. S. Gómez Nogales, Madrid.
- Averroes 1994: Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, ed. A. Ivry, Le Caire.
- Averroes 2001: Averroes, *La béatitude de l'âme*. Éditions, traductions et études par M. Geoffroy et C. Steel, Paris.
- Averroes, *De substantia orbis*, in Averroes 1562–1574: IX, fols. 3^r–14^v.
- Averroes, *De animae beatitudine*, in Averroes 1562–1574: IX, fols. 148^r–155^r.
- Averroes, *Libellus seu Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*, in Averroes 1562–1574: IX, fols. 155^v–158^r.
- Averroes-Nifo 1497: Averroes and Agostino Nifo, *Destructiones destructionum Averrois cum Augustini Niphi de Suessa expositione*, Venetiis, mandato et expensis nobilis viri domini Octaviani Scoti.
- Averroes jr 2000: Averroes junior (Abu Muhammad 'Abdallah Ibn Rushd), *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body*. A critical edition of the three extant medieval versions, together with an English translation, eds. Ch. Burnett and M. Zonta, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 67, pp. 295–335.
- Avicenna 1968–1972: Avicenna, *Liber de anima*, ed. S. van Riet, 2 vols., Louvain-Leiden.
- Avicenna 1977–1980: Avicenna, *Liber de prima philosophia*, ed. S. van Riet, 2 vols., Louvain-Leiden.
- Avicenna 2002: Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine (Al-Ilahiyyat) dal Libro della Guarigione (Kitab al-Sifa')*. Testo arabo a fronte. Testo latino [revised version of Avicenna 1977–1980] in nota. Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. Lizzini. Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di P. Porro, Milano.
- Bacilieri 1507: Tiberio Bacilieri, *Lectura in octo libros de auditu naturali Aristotelis et sui fidissimi commentatoris Averrois*, Papie, impressa per Jacobum de Paucisdrapis de Burgofranco.
- Barozzi 1531: Pietro Barozzi, *De modo bene moriendi. Eiusdem Consolatorij lib. 3. Officium ad deprecandam pestilentiam. Officium ad impetrandam pluviam. Officium ad aeris serenitatem poscendam*, Venetiis, in aedibus Io. Antonii et fratrum de Sabio.
- Boethius 1973: Boethius, *Consolatio philosophiae*, in idem, *The Theological Tractates*, eds. H.F. Stewart, E.K. Rand, and S.J. Tester, London-Cambridge (Ma.).
- Caietanus 1509: Caietanus (Tommaso da Vio), *Commentaria in libros Aristotelis de Anima*, Florentiae, in officina Bartholomaei Francisci de Libris.

- Cardano 1663: Girolamo Cardano, *Opera omnia: tam hactenus excusa (...) curâ Caroli Sponii*, 10 vols., Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan, et Marci Antonii Ravaut (reprint: Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).
- Collegium Conimbricense 1616: Collegium Conimbricense, *Commentarii in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*, Venetiis, apud Andream Baba (first edition: Coimbra 1598).
- Costa ben Luca 1878: Costa ben Luca, *De differentia animae et spiritus liber ex Arabo in Latinum translatus a Johanne Hispalensi*, in C.S. Barach (ed.), *Excerpta e libro Alfredi Anglici De motu cordis. Item Costa-Ben-Lucae De differentia animae et spiritus*, Innsbruck (reprint: Frankfurt am Main 1968), pp. 115–139.
- Diogenes Laertius 1979–1980: Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English translation by R.D. Hicks, 2 vols., Cambridge (Ma.)-London.
- Dominicus Gundisalpinus 1940: Dominicus Gundisalpinus, *De anima*, ed. J.T. Muckle, with an introduction by E. Gilson, in *Mediaeval Studies*, 2, pp. 23–103.
- Duns Scotus 1639: Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia, quae hucusque reperiri potuerunt, collecta recognita, notis, scholiis, et commentariis illustrata*, 12 vols., Lugduni, Durand.
- Ficino 1576: Marsilio Ficino, *Opera omnia*, 2 vols., Basileae, ex officina Henricpetrina (reprint: Torino 1983).
- Genua 1576: Marcantonio Genua, *In tres libros Aristotelis De Anima exactissimi commentarij*, Venetijs, apud Damianum Zenarum, et Socios.
- Giorgio 1536: Francesco Giorgio Veneto, *In Scripturam Sacram problemata*, Venetiis, excudebat B. Vitalis.
- Godefridus de Fontibus 1935: Godefridus de Fontibus (Godefroid de Fontaines), *Quodlibetum*, XIII, ed. J. Hoffmans, Louvain.
- Greek Commentaries 1973: *The Greek commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste*, Vol. I: *Eustratius on book I and The anonymous scholia on books II, III and IV*, critical edition with an introductory study by H.P.F. Mercken, Leiden.
- Gregorius Magnus, *Moralium libri, sive expositio in librum Job*, in PL, 75.
- Gregorius Nyssenus, *Libri contra Eunomium*, in PG, 45, cols. 245–1122.
- Grosseteste 1912: Robert Grosseteste, *Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, ed. L. Baur, Münster i. W.
- Grosseteste 1981: Robert Grosseteste, *Commentarius in posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Firenze.
- Guillelmus a Sancto Theodorico 1988: Guillelmus a Sancto Theodorico (Guillaume de Saint-Thierry), *De la nature du corps et de l'âme*, ed. M. Lemoine, Paris.
- Ioannes Baconus 1526: Ioannes Bachonus (John Baconthorpe), *Super quatuor Sententiarum libros*, Venetiis, sumptibus heredum quondam domini Octaviani Scoti.
- Isaac Israeli 1958: *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. His works translated with comments and an outline of his philosophy by A. Altmann and S.M. Stern, Oxford.

- Izquierdo 1659: Sebastian Izquierdo, *Pharus scientiarum. Ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitùs acquisibilem pertinet, ubertim iuxtà succinctè pertractatur*, Lugduni, sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Jandun 1587: Ioannes Jandun, *Super libros De anima subtilissimae quaestiones*, Venetiis, apud Haeredem Hieronymi Scoti.
- Liber de causis 1966: *Liber de causis*, ed. A. Pattin, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, pp. 90–203.
- Liceti 1627: Fortunio Liceti, *De intellectu agente libros V. In quibus doctissimorum interpretum opiniones omnes primum accuratius examinantur*, Patavii, apud Gasparem Crivellarium.
- Macrobius 1970: Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Willis, Leipzig (first edition: 1963).
- Nemesius 1975: Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, eds. G. Verbeke and J.R. Moncho, Leiden.
- Nifo 1503a: Agostino Nifo, *Liber de intellectu: Eminentissimo viro Sebastiano Baduario (...) Liber de demonibus ad equitem Baldassarem Milianum, Venetiis, per Petrum de Querengis, Bergomensem*.
- Nifo 1503b: Agostino Nifo, *In librum de anima Aristotelis et Averoy commentatio (...)*, Venetiis, per Petrum de Quarengiis, (...) impensis Domini Alexandri Calcidonii.
- Nifo 1506: Agostino Nifo, *Aristotelis De generatione et corruptione liber*, Venetijs, mandato sumptibusque haeredum nobilis viri domini Octaviani Scoti.
- Nifo 1507: Agostino Nifo, *Aristotelis Perihermenias hoc est de interpretatione liber Eutychi Augustino Nipho philotheo Suessano interprete et expositore*, Venetijs, mandato sumptibusque heredum (...) Domini Octaviani Scoti civis modoetiensis, arte operaque ac vigilantia presbyteri Boneti Locatelli bergomensis.
- Nifo 1508: Agostino Nifo, *In Averrois de animae beatitudine commentatio ad sanctum Maurum patritium venetum*, Venetiis, impressa mandato et expensis heredum Domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis per presbyterum Bonetum Locatellum Bergomensem.
- Nifo 1518: Agostino Nifo, *De immortalitate anime libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem X^m pontificem maximum*, Venetijs, impensa heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum.
- Nifo 1519: Agostino Nifo, *Commentationes in librum De substantia orbis*, Venetijs, impensa heredum Domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum (first edition: Venice 1508).
- Nifo 1522: Agostino Nifo, *Collectanea ac commentaria in libros De anima*, Venetiis, heredum Octaviani Scoti.
- Nifo 1523: Agostino Nifo, *Comentaria in libris Posteriorum Aristotelis*, Neapoli, per D. Katherinam uxorem et heredem M. Sigismundi Mayr.
- Nifo 1524: Agostino Nifo, *In Averrois de animae beatitudine ad aetatis nostrae decus*, Venetijs, sumptibus haeredum quondam Nobilis viri domini Octaviani Scoti.
- Nifo 1526a: Agostino Nifo, *Interpretationes atque commentaria librorum Aristotelis De generatione & corruptione nuperrime ab ipsomet auctore recog-*

- nite: & castigatae. (...) *Eiusdem Questio de infinitate primi motoris*, Venetijs, sumptibus heredum d. Domini Octaviani Scoti civis Modoetiensis ac sociorum.
- Nifo 1526b: Agostino Nifo, *Prioristica commentaria*, impressa Neapoli, per solertissimum artis impressorie virum dominum Evangelistam Papiensem.
- Nifo 1534: Agostino Nifo, *Expositiones in Libros de Sophisticis Elenchis Aristotelis*, Venetijs, apud Octavianum Scotum.
- Nifo 1535: Agostino Nifo, *Aristotelis Stagirite Topica inventio in octo secta libros a magno Augustino Nipho medice interpretata atque exposita (...) nunc vero diligentia cura ad lucem edita*, Venetiis, apud Octavianum Scotum.
- Nifo 1543: Agostino Nifo, *Aristotelis libri octo de physico auditu, interprete atque expositiore magno Augustino Nipho*, Venetiis, apud Octavianum Scotum, D. Amadei (first edition: Venice 1508).
- Nifo 1553: Agostino Nifo, *Expositio subtilissima collectanea commentariaque in III libros Aristotelis De anima*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum (first edition: Venice 1503).
- Nifo 1554: Agostino Nifo, *De intellectu libri sex. Eiusdem de Demonibus libri tres, denuo post primam impressionem ex proprio typographo auctoris recogniti ac noviter summa diligentia excussi*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Nifo 1559: Agostino Nifo, *Dilucidarium Metaphysicarum disputationum, in Aristotelis decem & quatuor libros Metaphysicorum, ex Arist. et Averrois, Graecorumque ac Latinorum archanis, ac interpretatione perquam docte, diligentissimeque ab auctore absolutum, & nunc maxima diligentia recognitum: his demum omnibus, (...) index disputationum nuper additus est*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum (first edition: Naples 1511).
- Nifo 2009: Agostino Nifo, *L'immortalità dell'anima. Contro Pomponazzi*, introduzione, testo [latino] e note a cura di J.M. García Valverde; traduzione dal latino di F. Raimondi, Milano.
- Origenes 1992: Origenes, *De principiis libri IV*, eds. H. Görgemanns et H. Karpp, Darmstadt.
- Philoponus 1548: Ioannes Philoponus, *In libros priorum resolutivorum Aristotelis commentariae annotationes*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Philoponus 1559: Ioannes Philoponus, *In tres libros De anima Aristotelis breves annotationes, ex dissertationibus Ammonij Hermei, cum quibusdam propriis meditationibus*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Philoponus 1897: Ioannes Philoponus, *Commentaire sur le De Anima d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain-Paris.
- Philoponus 2005a: Ioannes Philoponus, *On Aristotle On the Soul 1.1–2*, tr. P. van der Eijk, London.
- Philoponus 2005b: Ioannes Philoponus, *On Aristotle On the Soul 2.1–6*, tr. W. Charlton, London.
- Philoponus 2005c: Ioannes Philoponus, *On Aristotle On the Soul 2.7–12*, tr. W. Charlton, London.
- Philoponus 2006: Ioannes Philoponus, *On Aristotle On the Soul 1.3–5*, tr. P. van der Eijk, London.

- Pico della Mirandola 1973: Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae*, ed. B. Kieszkowski, Genève.
- Plato 1491: *Divus Plato Latine redditus per Marsilium Ficinum*, Venetiis, Bernardus de Choris de Cremona et Simonem de Luero, impensis Andree Toresani de Asula.
- Plotinus 1580: Plotinus, *Opera*, cum Latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione, Basileae, ad Perneam Lecythum.
- Plotinus 1959: Plotinus, *Enneades*, eds. P. Henry and H.-R. Schwyzer, Paris.
- Polo 1578: Antonio Polo, *Abbreviatio veritatis animae rationalis. Septem libris explicata*, Venetiis, apud Simonem Galignanum de Karera.
- Pomponazzi 1519: Pietro Pomponazzi, *Defensorium sive responsiones ad ea quae Augustinus Niphus Suessanus adversus ipsum scripsit de immortalitate animae*, Bononiae, Iustinianus de Ruberia.
- Poncius 1643: Ioannes Poncius, *Integer Philosophiae cursus ad mentem Scoti, IIIa Pars Complectens Libros de Generatione et Corruptione, Meteoris, Anima, Parvis naturalibus, et Metaphysica*, Romae, sumptibus Hermanni Scheus.
- Prassicio 1520: Luca Prassicio, *Confutationes in commentationes Augustini Niphi Suessani pro defensione catholice ac perypatetice veritatis. Necnon pro defensione doctorum ab Augustino non iure condemnatorum*, Aversae, per Antonium de Frizis Corinaldensem.
- Ptolemy 1984: Ptolemy, *Almagest*, translated and annotated by G.J. Toomer, London.
- Secundus 1964: *Secundus the Silent Philosopher. The Greek Life of Secundus*, critically edited and restored so far as possible together with translations of the Greek and Oriental versions, the Latin and Oriental texts, and a study of the tradition by B.E. Perry, Ithaca (USA).
- Sigerus de Brabantia 1972a: Sigerus de Brabantia (Siger of Brabant), *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán, Louvain-Paris.
- Sigerus de Brabantia 1972b: Sigerus de Brabantia (Siger of Brabant), *Quaestiones super Librum de causis*, ed. A. Marlasca, Louvain-Paris.
- Simplicius 1564: Simplicius, *Commentaria in tres libros de anima Aristotelis, de graeca lingua in latinam nuperrimè translata*, Evangelista Lungo Asulano interprete, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Simplicius 1882: Simplicius, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin.
- Simplicius 1995: Simplicius, *On Aristotle On the Soul 1–2.5*, tr. J.O. Urmson, London.
- Simplicius 1997: Simplicius, *On Aristotle On the Soul 2.5–2.12*, tr. C. Steel, with Priscian, *On Theophrastus on Sense Perception*, tr. P. Huby, London.
- Simplicius 2000: Simplicius, *On Aristotle On the Soul 3.1–5*, tr. H. Blumenthal, London.
- Socraticorum reliquiae* 1983–1985: *Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, 4 vols., Roma.
- Suarez 1856: Francisco Suarez, *De anima*, in *Opera omnia*, ed. nova D.M. André, tomus III, Parisiis.

- Suarez 1978–1991: Francisco Suarez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, ed. S. Castellote, 3 vols., Madrid.
- Taddheus de Parma 1951: Taddheus de Parma (Taddeo da Parma), *Quaestiones de anima*, ed. S. Vanni Rovighi, Milano.
- Taiapietra 1506: Geronimo Taiapietra, *Summa divinarum ac naturalium difficultium quaestionum Romae in capitulo generali fratrum minorum (...) publice discussarum*, Venetiis, a Donino Pincio Mantuano impressa.
- Themistius 1570: Themistius, *Paraphrasis in Aristotelis Posteriora, et Physica, in libro de Anima, Memoria et reminiscencia, Somno et vigilia, Insomnijs, et Divinatione per somnum*, Hermelao Barbaro Patricio Veneto Interprete, Venetiis, apud Hieronymum Scotum (first edition: Venetiis, impr. fecit per Bartholomeus de Zani de Portefio, 1499).
- Themistius 1899: Themistius, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin.
- Themistius 1900: Themistius, *In Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, Berlin.
- Themistius 1903: Themistius, *In Aristotelis metaphysicorum librum labda paraphrasis*, ed. S. Landauer, Berlin.
- Themistius 1973: Themistius, *Paraphrasis eorum quae de anima Aristotelis*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Leiden.
- Thomas Aquinas 1926: Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles, ad codices manuscriptos praesertim sancti doctoris autographum exacta: liber tertius cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, cura et studio fratrum praedicatorum, editio Leonina, vol. XIV, Roma.
- Thomas Aquinas 1953: Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae*, 2 vols., eds. P. Bazzi et R. Spiazzi, Torino.
- Thomas Aquinas 1954: Thomas Aquinas, *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino.
- Thomas Aquinas 1955: Thomas Aquinas, *In librum De causis expositio*, ed. C. Pera, Torino.
- Thomas Aquinas 1959: Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, ed. P.F.A.M. Pirotta, Torino.
- Thomas Aquinas 1961: Thomas Aquinas, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra gentiles*, ed. C. Pera, 3 vols., Torino-Roma.
- Thomas Aquinas 1964: Thomas Aquinas, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M.-R. Cathala et R.M. Spiazzi, Torino.
- Thomas Aquinas 1976: Thomas Aquinas, *De principiis naturae; De aeternitate mundi; De motu cordis; De mixtione elementorum; De operatione occultis naturae; De iudiciis astrorum; De sortibus; De unitate intellectus; De ente et essentia; De fallacijs; De propositione modalibus*, editio Leonina, vol. XLIII, Roma.
- Thomas Aquinas 1984: Thomas Aquinas, *Sentencia libri de anima*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, vol. XLV.1, ed. R.A. Gauthier, Roma-Paris.
- Trombetta 1502: Antonio Trombetta, *Opus in metaphysicam Aristotelis Paduae in thomistas discussum*, Venetiis, heredum Octaviani Scoti.
- Vernia 1505: Nicoletto Vernia, *Contra perversam Averrois opinionem de unitate*

- intellectus et de animae felicitate quaestiones divinae*, Venetiis, s.i. (first edition in Albert of Saxony's *Physics* commentary, Venice 1504).
- Vicomercato 1574: Francesco Vicomercato, *In tertium librum Aristotelis de anima. Eiusdem de anima rationali disceptatio*, Venetiis, apud haeredem Hieronymi Scoti.
- Die Vorsokratiker: Die Vorsokratiker*, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld, 2 vols., Stuttgart 1983–1986.

III. Secondary Sources

- Acar 2003: R. Acar, "Intellect versus active intellect: Plotinus and Avicenna", in *Before and After Avicenna*. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, eds. D.C. Reisman et al., Leiden, pp. 69–87.
- Asín Palacios 1942: M. Asín Palacios, "Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre", in *Al-Andalus*, 7, pp. 1–47.
- Ballériaux 1994: O. Ballériaux, "Thémistius et le néoplatonisme. Le nous pathetikos et l'immortalité de l'âme", in *Revue de philosophie ancienne*, 12, pp. 171–200.
- Barbotin 1954: E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain-Paris.
- Bazán 1973: B. Bazán, "L'authenticité du *De intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise", in *Revue philosophique de Louvain*, 71, pp. 468–487.
- Bazán 1974: B. Bazán, "La dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin", in *Revue philosophique de Louvain*, 72, pp. 53–155.
- Bazán 1981: B. Bazán, "*Intellectum speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object", in *Journal of the History of Philosophy*, 19, pp. 425–446.
- Bazán 1985: B. Bazán, "Le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le *Traité de l'âme*", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 69, pp. 521–547.
- Bertman 1970: M.A. Bertman, "Alfarabi and the concept of happiness in medieval Islamic philosophy", in *The Islamic Quarterly*, 14, pp. 122–125.
- Bertola 1972: E. Bertola, "La noetica di Avicenna", in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 64, pp. 169–212.
- Bianchi 1990: L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo.
- Blumenthal 1982a: H.J. Blumenthal, "The psychology of (?) Simplicius' commentary on the *De anima*", in *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, eds. H.J. Blumenthal and A.C. Lloyd, Liverpool, pp. 73–93.
- Blumenthal 1982b: H.J. Blumenthal, "John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two Neoplatonic Christian commentators on Aristotle?", in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D.J. O'Meara, Albany, pp. 54–63, and 244–246.
- Blumenthal 1986: H.J. Blumenthal, "Body and soul in Philoponus", in *The Monist*, 69, pp. 370–382.
- Blumenthal 1987: H.J. Blumenthal. "Alexander of Aphrodisias in the later Greek

- commentaries on Aristotle's *De anima*", in *Aristoteles. Werk und Wirkung*, 2 vols., ed. J. Wiesner, Berlin-N.Y., vol. II, pp. 90–106.
- Bossier-Steel 1972: F. Bossier and C. Steel, "Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius", in *Tijdschrift voor Filosofie* 34, pp. 761–821 (summary in French, pp. 821–822).
- Brenet 2003: J.-B. Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris.
- Brenet (ed.) 2007: *Averroes et les averroïsmes juif et latin*, Actes du Colloque Internationale (Paris, 16–18 juin 2005), ed. J.-B. Brenet, Turnhout.
- Burnett 1999: Ch. Burnett, "The «Sons of Averroes with the Emperor Frederick» and the transmission of the philosophical works by Ibn Rushd", in Endress-Aertsen 1999, pp. 259–299.
- Cranz 1960: F.E. Cranz, "Alexander Aphrodisiensis", in *Catalogus translationum et commentariorum*, ed. P.O. Kristeller, vol. I, Washington, pp. 77–135.
- Cranz 1976: F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes", in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney, Leiden, pp. 116–128.
- Davidson 1972: H.A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the active intellect", in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 3, pp. 109–178.
- Davidson 1986: H.A. Davidson, "Averroes on the active intellect", in *Viator*, 17, pp. 91–137.
- Davidson 1987: H.A. Davidson, "Averroes on the active intellect as a cause of existence", in *Viator*, 18, pp. 191–225.
- Davidson 1992: H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford.
- De Bellis 1997: E. De Bellis, *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Galatina.
- De Bellis 2003: E. De Bellis, Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. *Aspetti storiografici e metodologici*, Galatina.
- De Bellis 2005: E. De Bellis, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze.
- Di Martino 2008: C. Di Martino, *Ratio particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude de la tradition arabo-latine de la psychologie d'Aristote*, Paris.
- Dondi Dell'Orologio 1817: F.S. Dondi Dell'Orologio, *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova.
- Donini 1971: P.L. Donini, "L'anima e gli elementi nel *de anima* di Alessandro di Afrodisia", in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, 105, pp. 61–107.
- Dorez-Thuasne 1976: L. Dorez and L. Thuasne (eds.), *Pic de la Mirandole en France: 1485–1488*, Genève (first edition: Paris 1897).
- Dragon 2003: T. Dragon, "David de Dinant. Sur le fragment Hyle, Mens, Deus des Quaternuli", in *Revue de métaphysique et de morale*, 108, pp. 419–436.
- Dunlop 1949: D.M. Dunlop, "A note on 'colcodea' in renderings from the Arabic", in *Jewish Quarterly Review*, 39, pp. 403–406.
- Elamrani-Jamal 1997: A. Elamrani-Jamal, "Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le *Commentaire Moyen au De anima* d'Aristote", in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, pp. 281–307.

- Endress-Aertsen 1999: G. Endress and J.A. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Proceedings of the fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden-Boston-Köln.
- Federici Vescovini 1981: G. Federici Vescovini, “Su alcune testimonianze dell’influenza di Alberto Magno come «metafisico», scienziato e «astrologo» nella filosofia padovana del cadere del secolo XIV”, in *Albert der Grosse. Seine Zeit, Sein Werk, Seine Wirkung*, Berlin-New York, pp. 155–176.
- Fortenbaugh 1985: W.W. Fortenbaugh, *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick.
- Fortenbaugh (ed.) 1992: W.W. Fortenbaugh et al. (ed.), *Theophrastus of Eresus. Sources for His life, Writings, Thought and Influence*, vol. II: *Psychology, Human Physiology, Living Creatures, Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*, Leiden.
- Fotinis 1981: A.P. Fotinis, “Alexander on Aristotle’s notion of the intellect as agent”, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle*, vol. I, Athens, pp. 160–167.
- Garin 1978: E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Torino (first edition 1966).
- Gauthier 1982: R.A. Gauthier, “Notes sur les débuts (1225–1240) du premier «averroïsme»”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, pp. 321–374.
- Geoffroy 2007: M. Geoffroy, “Averroès sur l’intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la «jonction»—I”, in Brenet (ed.) 2007, pp. 77–110.
- Gilson 1960: E. Gilson, “L’affaire de l’immortalité de l’âme à Venice au début du XVIe siècle”, in *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze, pp. 31–61.
- Gómez Nogales 1976: S. Gómez Nogales, “Saint Thomas, Averroès et l’averroïsme”, in *Aquinas and Problems of his Time*, eds. G. Verbeke and D. Verhelst, Louvain-The Hague, pp. 161–177.
- Grant 1996: E. Grant, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge (first edition 1994).
- Hadot 1978: I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*, Paris.
- Hadot 2002: I. Hadot, “Simplicius or Priscianus? On the author of the commentary on Aristotle’s *De anima* (CAG XI): a methodological study”, in *Mnemosyne*, 55, pp. 159–199.
- Hager 1964: F.P. Hager, “Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, pp. 174–187.
- Hammui 1928: R. Hammui, “La filosofia di Alfarabi”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 20, pp. 54–88.
- Hasse 2000: D.N. Hasse, *Avicenna’s ‘De anima’ in the Latin West: the Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*, London-Turin.
- Hasse 2004: D.N. Hasse, “Aufstieg und Niedergange des Averroismus in de Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato”, in *Herbst*

- des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, eds. J. Aertsen and M. Pickavé, Berlin-New York, pp. 447–473.
- Hasse 2006: D.N. Hasse, “The social condition of the Arabic-(Hebrew-)Latin translation movements in medieval Spain and in the Renaissance”, in *Wissen über Grenze. Arabisches Wissen und lateinischer Mittelalter*, eds. A. Speer and L. Wegener, Berlin-New York, pp. 68–86.
- Hasse 2007: D.N. Hasse, “Arabic philosophy and Averroism”, in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. J. Hankins, Cambridge, pp. 113–136.
- Hercz (ed.) 1869: *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellectes mit dem Menschen, von Averroes (Vater und Sohn)*, hrsg. J. Hercz, Berlin.
- Hissette 1977: R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris.
- Hissette 1980: R. Hissette, “Etienne Tempier et ses condamnations”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 47, pp. 231–270.
- Hocedez 1932: E. Hocedez, “La condamnation de Gilles de Rome”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 4, pp. 34–58.
- Hyman 1981: A. Hyman, “Averroes as commentator on Aristotle’s theory of the intellect”, in *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O’Meara, Washington, pp. 161–191.
- Imbach-Putallaz 1997: R. Imbach and F.-X. Putallaz, *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Paris.
- Irwin 1985: T.H. Irwin, “Permanent happiness: Aristotle and Solon”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, pp. 89–124.
- Ivry 1966: A.L. Ivry, “Averroes on intellection and conjunction”, in *Journal of the American Oriental Society*, 86, pp. 76–85.
- Ivry 1991: A.L. Ivry, “La logique de la science de l’âme. Étude sur la méthode dans le Commentaire d’Averroès”, in *Penser avec Aristote*, ed. M.A. Sinaceur, Toulouse, pp. 687–700.
- Ivry 1999: A.L. Ivry, “Averroes’ three commentaries on *De anima*”, in Endress-Aertsen 1999, pp. 199–216.
- Ivry 2007: A.L. Ivry, “Conjunction in and of Maimonides and Averroes”, in Brenet (ed.) 2007, pp. 231–247.
- Kessler 1988: E. Kessler, “The intellectual soul”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, eds. Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler and J. Kraye, Cambridge, pp. 485–534.
- Kuhn 1994: H.C. Kuhn, “Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung. Bemerkungen zu Augustinus Niphus’ Kommentar zur *Destructio destructionum* des Averroes”, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, eds. F. Niewöhner and L. Sturlese, Zürich, pp. 291–308.
- Lee 1981: P. Lee, “St. Thomas and Avicenna on the agent intellect”, in *The Thomist*, 45, pp. 41–61.
- Libera 1994: A. de Libera, “Existe-t-il une noétique «averroïste»?”, in *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, eds. F. Niewöhner and L. Sturlese, Zürich, pp. 51–80.
- Lloyd 1987: A.C. Lloyd, “The Aristotelianism of Eustratios of Nicaea”, in *Aristoteles. Werk und Wirkung P. Moraux gewidmet*, vol. II, Berlin 1987, pp. 341–351.

- Lomba Fuentes 2000: J. Lomba Fuentes, "Avempace. Tratado de la unión del intelecto con el hombre", in *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, pp. 369–391.
- Lottin 1942: O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. I, Louvain-Gembloux.
- Luchetta 1979: F. Lucchetta, "Recenti studi sull'averroismo padovano", in *L'Averroismo in Italia*. Convegno Internazionale (Roma, 18–20 aprile 1977), Roma, pp. 91–120.
- Mahoney 1968: E.P. Mahoney, "Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: An unnoticed dispute", in *Rivista critica di storia della filosofia*, 23, pp. 268–296.
- Mahoney 1970: E.P. Mahoney, "Agostino Nifo's early views on immortality", in *Journal of the History of Philosophy*, 8, pp. 451–460.
- Mahoney 1971a: E.P. Mahoney, "Agostino Nifo's *De Sensu Agente*", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 53, pp. 119–142.
- Mahoney 1971b: E.P. Mahoney, "A note on Agostino Nifo", in *Philological Quarterly*, 50, pp. 125–132.
- Mahoney 1973–1974: E.P. Mahoney, "Saint Thomas and Siger of Brabant revisited", in *Review of Metaphysics*, 27, pp. 531–553.
- Mahoney 1974: E.P. Mahoney, "Saint Thomas and the School of Padua at the end of the fifteenth century", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Thomas and Bonaventure. A Septicentenary Commemoration*, 48, pp. 277–285.
- Mahoney 1976a: E.P. Mahoney, "Nicoletto Vernia on the soul and immortality", in *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney, Leiden, pp. 144–163.
- Mahoney 1976b: E.P. Mahoney, "Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and intelligible species: A philosophical dispute at the University of Padua", in *Storia e cultura nel Convento del Santo a Padova*, ed. A. Poppi, Vicenza, pp. 289–301.
- Mahoney 1978a: E.P. Mahoney, "Duns Scotus and the School of Padua around 1500", in *Regnum hominis et regnum Dei*, vol. II, Roma, pp. 215–227.
- Mahoney 1978b: E.P. Mahoney, "Nicoletta Vernia's Question on seminal reasons", in *Franciscan Studies*, 38, pp. 299–309.
- Mahoney 1980: E.P. Mahoney, "Albert the Great and the *Studio Patavino* in the late fifteenth and early sixteenth centuries", in *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto, pp. 537–563.
- Mahoney 1982: E.P. Mahoney, "The Greek commentators Themistius and Simplicius and their influence on Renaissance Aristotelianism", in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. D.J. O'Meara, Albany, pp. 170–177 and 261–282.
- Mahoney 1983: E.P. Mahoney, "Philosophy and science in Nicoletta Vernia and Agostino Nifo", in *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, ed. A. Poppi, Padova, pp. 135–202.
- Mahoney 1986a: E.P. Mahoney, "Jandun of Jandun and Agostino Nifo on human felicity (*status*)", in *L'homme et son univers au Moyen Age*, ed. Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve, pp. 465–477.
- Mahoney 1986b: E.P. Mahoney, "Marsilio Ficino's influence on Nicoletta Vernia,

- Agostino Nifo and Marcantonio Zimara", in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, ed. G.C. Garfagnini, 2 vols., Firenze, pp. 509–531.
- Mahoney 1992: E.P. Mahoney, "Pico, Plato, and Albert the Great: The testimony and evaluation of Agostino Nifo," in *Medieval Philosophy and Theology*, 2, pp. 165–192.
- Mahoney 1997: E.P. Mahoney, "Giovanni Pico della Mirandola and Elia del Medigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo", in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Mirandola, 4–8 ottobre 1994, ed. G.C. Garfagnini, 2 vols., Firenze, vol. I, pp. 127–156.
- Mahoney 2000: E.P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot.
- Maier 1952: A. Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Die Struktur der materiellen Substanz, das Problem der Gravitation, die Mathematik der Formlatituden*, Roma (first edition: Essen 1943).
- Martin 1966: St. Martin, "The nature of the human intellect as it is expounded in Themistius' *Paraphrasis in libros Aristotelis de anima*", in *The Quest for the Absolute*, ed. F. Adelman, Boston-The Hague, pp. 1–21.
- Matsen 1974: H.S. Matsen, *Alessandro Achillini (1463–1512) and his Doctrine of 'Universals' and 'Transcendentals'. A Study in Renaissance Ockhamism*, Lewisburg-London.
- Matsen 1975: H.S. Matsen, "Alesandro Achillini (1463–1512) and Ockhamism at Bologna (1490–1500)", in *Journal of the History of Philosophy*, 13, pp. 437–445.
- McEnvoy 1977: J. McEnvoy, "La connaissance intellectuelle selon Robert Grosseteste", in *Revue philosophique de Louvain* 75, pp. 5–48.
- Michaud-Quantin 1960: P.M. Michaud-Quantin, "La psychologie dans l'enseignement au XIIe siècle", in *L'homme et son destin au Moyen Age*, Louvain-Paris, pp. 407–415.
- MorauX 1942: P. MorauX, *Alexandre d'Aphrodise. Exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris.
- MorauX 1978: P. MorauX, "Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius", in *Aristotle on the Mind and the Senses*, eds. G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge, pp. 281–324.
- Nallino 1925: A. Nallino, "La Colcodea d'Avicenna e T. Campanella", in *Giornale critico della filosofia italiana*, 6, pp. 84–91.
- Nardi 1945: B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Roma.
- Nardi 1958: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze.
- Nardi 1979: B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma (first edition: 1960).
- Pattin 1987: A. Pattin, "Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant", in *Bulletin de philosophie médiévale*, 29, pp. 173–177.
- Pattin 1988: A. Pattin, *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution*, Louvain 1988.

- Pattin 1991: A. Pattin, "Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo", in *Historia philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, eds. B. Mojsisch and O. Pluta, 2 vols., Amsterdam-Philadelphia, vol. II, pp. 787–803.
- Pickering 1981: F.R. Pickering, "Plato's 'third man' arguments", in *Mind*, 90, pp. 263–269.
- Ragnisco 1819: V.P. Ragnisco, "Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia Del Medigo", in *Atti e Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Padova*, vol. VII, disp. III, Padova.
- Rahman 1952: F. Rahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford.
- Rescher 1962: N. Rescher, *Al-Farabi. An Annotated Bibliography*, Pittsburgh.
- Schlanger 1968: J. Schlanger, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Étude d'un néoplatonisme*, Leiden.
- Schmitt 1973: Ch.B. Schmitt, "Towards a reassessment of Renaissance Aristotelianism", in *History of Science*, 11, pp. 159–193.
- Schroeder 1981: F.M. Schroeder, "The analogy of the active intellect to light in the *De anima* of Alexander of Aphrodisias", in *Hermes*, 44, pp. 215–225.
- Schroeder 1984: F.M. Schroeder, "Light and the active intellect in Alexander and Plotinus", in *Hermes*, 47, pp. 239–248.
- Sharples 1987: R.W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation", in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II, Band 36.2, ed. W. Haase, Berlin, pp. 1176–1243.
- Sharples 1994: R.W. Sharples, "On body, soul and generation in Alexander", in *Apeiron*, 27, pp. 163–170.
- Spruit 1994: L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I: *Ancient Roots and Medieval Discussions*, Leiden.
- Spruit 1995: L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden.
- Steel 1978: C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels.
- Steel 2001: C. Steel, "Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the possibility of knowing the separate substances", in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texten*, eds. J.A. Aertsen, K. Emery jr, and A. Speer, Berlin-New York 2001, pp. 211–232.
- Taylor 1996: R.C. Taylor, "«The future life» and Averroes' long commentary on the *De anima* of Aristotle", in M. Wahba and M. Abousenna (eds.), *Averroes and the Enlightenment*, New York 1996, pp. 262–277.
- Taylor 1998: R.C. Taylor, "Averroes on psychology and the principles of metaphysics", in *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1998), pp. 507–523.
- Taylor 1999: R.C. Taylor, "Remarks on *cogitatio* in Averroes *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*", in Endress-Aertsen 1999, pp. 217–255.
- Taylor 2004: R.C. Taylor, "Improving on nature's exemplar: Averroes' completion of Aristotle's psychology of intellect", in P. Adomson, H. Baltussen and

- M.W.F. Stone (eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, 2 vols., London, vol. II, pp. 107–130.
- Taylor 2005: R.C. Taylor, “The agent intellect as ‘form for us’ and Averroes’s critique of al-Farabi”, in *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, pp. 18–32.
- Théry 1926: G. Théry, *Autour du décret de 1210: II.—Alexandre d’Aphrodise*, Le Saulchoir-Kain.
- Thillet 1981: P. Thillet, “Matérialisme et théorie de l’âme et de l’intellect chez Alexandre d’Aphrodise”, in *Revue philosophique de la France*, 106, pp. 5–24.
- Tweedale 1976: M.M. Tweedale, *Abelard on Universals*, Amsterdam.
- Urvoy 1991: D. Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, London-N.Y.
- Van Steenberghen 1977: F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris.
- Verbeke 1982: G. Verbeke, “Transmission d’Avicenne à l’occident. Les chemins de l’histoire”, in *Revue de théologie et de philosophie*, 114, pp. 51–64.
- Wolfson 1945: H.A. Wolfson, “Colcodea”, in *Jewish Quarterly Review*, 36, pp. 179–182 (reprint in H.A. Wolfson, *Studies in History and Philosophy of Religion*, vol. II, Cambridge 1977).
- Zambelli 1975: P. Zambelli, “I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo”, *Medioevo*, 2, pp. 129–172.
- Zambelli 1988: P. Zambelli, “«Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? Immortalità dell’anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russiliano”, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879–1947)*, ed. O. Pluta, Amsterdam, pp. 535–572.

INDEX OF NAMES

- Abelfarag Babylonius 494, 622
- Abubacher (Abū Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Sā'igh) 5, 13, 44, 45, 52, 53, 57, 66, 67, 80, 91, 102, 168, 192, 197, 206, 220, 238, 264, 267, 271, 277–279, 311, 392–396, 448, 457, 480, 499, 523, 554–556, 565, 571, 591, 594, 596, 622
- Acar, R. 4
- Achab, king of Israel 372
- Achillini, Alessandro 10, 14, 17, 19, 22, 23, 526, 546, 549, 552, 561, 588, 599, 603, 609, 610, 616, 630
- Aegidius Romanus (Giles of Rome) 9, 10, 14, 15, 36, 79, 102, 117, 118, 236, 288, 372, 446, 475, 622
- Aelred de Rievaulx 7
- Aertsen, J.A. 4
- Aetius 124
- Albertus Magnus 8, 10, 13–16, 18, 21, 24, 43, 46, 62, 140, 143–150, 152, 168, 172, 177, 187, 192, 197, 200, 203, 211–213, 217–220, 236, 247, 316, 351, 369, 372, 381, 382, 411, 437, 482, 572, 589, 594, 639, 641, 642, 646–648, 651
- Alcuinus 7
- Alexander (pope) IV 8
- Alexander the Great 539, 543
- Alexander Aphrodisiensis 2–5, 8, 11, 13, 14, 33, 36–38, 40, 41, 53, 60, 66–68, 90, 92, 119, 120, 123–129, 131–134, 137, 138, 142, 154, 155, 157, 158, 166, 168, 169, 197, 232, 234, 236–238, 249, 266, 283, 284, 304, 334, 335, 387, 389, 393, 394, 396, 399, 400, 403, 410, 416, 454, 515, 550–552, 554, 555, 564, 565, 571, 597, 599, 611, 613, 636
- Alexander Rodius 25, 57, 58, 59, 314, 321, 327
- Alfarabi (Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī) 4–6, 36, 45, 84, 91, 98, 102, 117, 118, 119, 192, 206, 237, 372, 405, 512, 513, 550, 554, 558, 560, 565, 571, 594, 603, 622, 623
- Algazel (Abu Hamid al-Ghazali) 33, 45, 49, 55, 64, 65, 68, 69, 76, 105, 143, 148, 202, 204, 241, 242, 303, 341, 372, 374, 377, 381, 398, 423, 458, 460, 463, 565, 571, 639
- Alhazen (Abu'l-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haytham al-Basri al-Misri) 372
- Alighieri, Dante 21
- Aloeus 606
- Alpetragius (Nur al-Din Ibn Ishaq Al-bitruji) 151, 152
- Alvarez, Baltasar 32
- Amalricus de Bena 25, 57, 313
- Ammonius 372
- Anael, archangel 489
- Anaxagoras 35, 39, 53, 88, 105, 111, 112, 155, 280, 281, 282, 542, 639
- Anaxarchus 539
- Anselmus Cantuariensis 318, 324
- Antisthenes 536
- Apuleius (Lucius Apuleius) 317
- ps-Apuleius 197
- Archelaus, philosopher 112, 151, 639, 647
- Archelaus, king of Macedonia 542
- Argyropoulos, John 11
- Aristippus 88, 533, 534
- Aristoteles 1, 3, 5, 7, 9, 11–14, 23, 29, 35, 37, 38, 40, 42–45, 47, 49, 53–55, 57, 60, 61, 68, 71, 72, 74, 75, 78, 81, 88–90, 93, 94, 99, 101, 102, 104–106, 111–114, 116–120, 122, 130–133, 136–138, 140–143, 152–169, 171, 180, 182, 183, 187–189, 194, 195, 198, 199, 202,

- Aristoteles (*cont.*) 205, 207, 210,
213, 217–220, 224, 226, 227, 230,
232, 234, 236, 240, 242, 244, 246,
249, 254, 260, 263, 266, 268, 269,
271, 274, 275, 276, 279–282, 284,
286, 288, 289, 292, 296–302, 305,
309–312, 315–317, 319–321, 323,
328, 331, 337–340, 343–345, 347,
348, 353–355, 359, 360, 363, 364,
370, 371, 373, 375–377, 380, 383,
386, 388, 389, 395–397, 400, 402,
404, 406–408, 413, 423, 425, 431–
433, 436–438, 440, 444, 446, 447,
454, 455, 459, 473, 476, 478, 482,
486, 487, 489, 490, 494, 500, 501,
506, 514, 516, 518, 520–522, 525,
531–536, 538–540, 542, 543, 544–
550, 556–558, 564, 567–571, 573,
574, 576–578, 581, 583, 586, 594,
597, 599, 602–606, 609, 616–618,
622–625, 631, 632, 635–642, 644,
647, 648, 650–653
- ps-Aristoteles 217, 375, 482, 638
- Aristoxenus 123, 134, 232
- Asclepiades 111
- Asín Palacios, M. 555
- Augustinus (Aurelius Augustinus
Hipponensis) 6, 7, 13, 41, 43,
64, 98, 135, 150, 172, 187, 217,
218, 269, 314, 371, 552, 594
- Augustus 543
- Avemasar; see Alfarabi
- Avempace (Ibn Bājjah); see
Abubacher
- Avenatan; see Alhazen
- Averroes (Ibn Rushd) 4–6, 8, 10–
13, 15–18, 22, 25–27, 33, 36, 37,
39–42, 44–51, 53–56, 58–72, 74–
78, 80–84, 86, 89–93, 96–99, 101–
103, 112, 118, 123, 128–132, 141,
142, 154–158, 165–170, 174, 175,
178, 181, 183, 190, 192, 193, 195–
197, 201, 202, 204, 206, 208–210,
211, 213, 220–222, 224, 229–233,
235–238, 240, 241, 244–253, 255–
265, 269–273, 275–278, 284, 286–
291, 293, 297–301, 304, 306, 315,
318, 322, 327, 328, 331–335, 337,
339, 340, 342–354, 356, 359, 361–
370, 373, 377, 378, 380–382, 386,
388–390, 392–395, 397, 398, 400–
410, 412–419, 421–433, 435, 438,
441–445, 447, 448–459, 464, 469,
471–482, 484–504, 506–509, 511,
513, 514, 516, 517, 519–526, 528,
532, 547, 549–567, 571, 572, 574,
575, 577, 579, 583, 585, 586, 588–
596, 599–602, 604–606, 608, 610,
612–622, 624, 626, 628–631, 633,
635, 636
- Averroes jr (Abu Muhammad
‘Abdallah Ibn Rushd) 68, 91,
407, 442, 551, 559
- Avicbron 233
- Avicenna (Ibn Sina, Abu Ali
Husayn) 4–8, 13, 39, 42, 45,
49, 55, 64, 65, 68, 69, 76, 88, 105,
112, 148, 175, 176, 177, 183, 185,
202, 204, 206, 238, 241, 242, 302,
308, 331, 352, 372, 374, 376, 381,
385, 398–400, 407, 458, 460, 463,
464, 491, 525, 535, 554, 565, 571,
572, 616, 618, 639
- Bacilieri, Tiberio 23
- Baduari, Sebastiano 109–110
- Bagolino, Girolamo 399
- Ballériaux, O. 2
- Barbaro, Ermelao 2, 16, 33, 244
- Barbotin, E. 2
- Barnes, J. 33
- Barozzi, Pietro 10, 11, 12, 64, 373,
657
- Basilius 371
- Baur, L. 603
- Bazán, B. 2, 4, 8, 21
- Beda Venerabilis 7
- Bertman, M.A. 4
- Bertola, E. 4
- Bessarion, Basilios 11
- Bianchi, L. 8
- Biante 329
- Bias of Priene 540
- Biton 543, 545

- Blumenthal, H.J. 2
 Boethius (Anicius Manlius Severinus Boethius) 7, 8, 57, 88, 145, 318, 372, 531, 536, 539, 543
 Bonaventura di Bagnoregio (Giovanni Fidanza) 21
 Bossier, F. 2
 Brenet, J.-B. 9
 Burgundio Pisanus 7
 Burnett, Ch. 407

 Caietanus (Tommaso da Vio) 23
 Calcidius 60, 334, 372
 Calipho 533
 Callisthenes of Olynthus 543
 Calonymos, Calo 129, 174
 Cardano, Girolamo 31
 Carneades 88, 532, 540
 Cassiodorus (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus) 7
 Cassiel, archangel 489
 Castellani, Giulio 31
 Cato 151
 Charles V, emperor 658
 Chrysippus 151
 Cicero (Marcus Tullius Cicero) 13, 37, 39, 88, 123, 124, 135, 150, 151, 314, 533-535, 538
 Claudianus Mamertus 7
 Cleanthes 13, 151
 Cleinias 376
 Cleobis 543, 545
 Cleombrotus 24, 150
 Concinna 639, 647
 Constantinus Africanus 7
 Costa ben Luca (Constabel) 35, 55, 65, 112, 114, 115, 148, 152, 302, 372, 374, 381
 Cranz, F.E. 2, 8, 11, 129, 399
 Cratillus; see Critolaus
 Crawford, F.S. 33
 Critolaus 111, 535
 Croesus 543, 545
 Cyrus 150

 Damon 112
 David de Dinando 314, 440

 Davidson, H.A. 4, 6, 594
 De Bellis, E. 1, 30, 31
 Democritus 47, 111, 124, 157, 232, 539, 544, 623, 639
 Demosthenes 538
 Dicearcus 124, 232
 Di Martino, C. 6, 25, 204, 492
 Dinomachus 533
 Dio Chrysostomus 540
 Diodorus 533
 Diogenes 88, 111, 533
 Diogenes Laertius 112, 150, 151, 314, 372, 539, 542
 Dion Prusensis 540
 Dionysius Areopagita 21, 371
 Dominicus Gundisalvinus 13, 42, 46, 176, 183, 205, 212, 214
 Donato, Girolamo 2, 33, 304
 Dondi Dell'Orologio, F.S. 12
 Donini, P.L. 2
 Dorez, L. 325
 Dragon, T. 314
 Dunlop, D.M. 399

 Elamrani-Jamal, A. 5
 Empedocles 35, 37, 40, 47, 57, 111, 124, 148, 151, 169, 232, 234, 316
 Endress, G. 4
 Engelbrecht, G. 7
 Ephialtes, son of Iphimedia (wife of Aloeus) 606
 Epicurus 13, 47, 48, 88, 143, 152, 168, 232, 534
 Eudemus of Rhodes 62, 283, 354
 Eudoxus of Cnidus 88, 533, 534
 Eunomius 170
 Euripides 540
 Eustratius 538, 543, 577

 Faseolo, Giovanni 2
 Federici Vescovini, G. 10
 Fernández de Córdoba, Gonzalez 657
 Ficino, Marsilio 2, 11, 14, 16, 17, 24, 64, 65, 143, 149, 151, 244, 309, 334, 372, 374, 375, 377, 383, 388,

- Ficino, Marsilio (*cont.*) 598, 606–608, 624, 642, 648, 649, 652
 Flaccus (Gaius Valerius Flaccus) 538
 Forthenbaugh, W.W. 2
 Fotinis, A.P. 2

 Gabriel, archangel 489
 Galenus 7, 35, 111, 135, 494, 536
 Garcia Valverde, José 1
 Garin, E. 14
 Gauthier, R.A. 8
 Gaza, Theodoros 11
 Gellius, Aulus 535
 Genua, Marcantonio (Marco Antonio Passeri) 31
 Geoffroy, M. 5
 Geyer, B. 150
 Gilbertus Porretanus 319
 Giles of Rome; see Aegidius Romanus
 Gilson, E. 8, 11
 Giorgio (Zorzi), Francesco 171–172
 Godefridus de Fontibus 9
 Goes, Emanuel de 31–32
 Gómez Nogales, S. 8
 Grant, E. 324
 Gregorius Ariminiensis 10
 Gregorius Magnus 13, 58, 326, 327
 Gregorius Nissenus 7, 13, 41, 43, 44, 170, 184, 186, 187, 191, 199, 226, 371
 Grosseteste, Robert 139, 372, 382, 538, 603
 Guillelmus a Sancto Theodorico 7
 Guillelmus de Moerbeke (Willem van Moerbeke) 10
 Guillelmus de Ockham (William of Ockham) 10, 454

 Hadot, I. 2, 3
 Hadrianus, emperor 329
 Hager, F.P. 2
 Hammui, R. 4
 Hannibal 538

 Hasse, D.N. 4, 12, 117, 176
 Hector 651
 Henricus Goethals a Gandavo 325
 Heraclitus 111
 Hercules 179
 Hercz, J. 407
 Herennius 372
 Hermes Trismegistus 13, 56, 64, 98, 99, 105, 145, 149, 309, 375, 598, 606, 624, 642, 648
 Hermippus of Smyrna 372
 Herodotus 540, 543
 Hesiodus 323
 Hieronymus 43, 191, 536
 Hilarius Pictaviensis 7
 Hipparchus 536
 Hippias 111
 Hippocrates 88, 111, 137, 142, 536
 Hissette, R. 8, 9
 Hocedez, E. 9
 Homer 35, 111, 232
 Horatius (Quintus Horatius Flaccus) 88, 536, 538, 539
 Hugo de Sancto Victore 7
 Hydaspes 309
 Hyman, A. 4

 Iamblichus 7, 39, 41, 42, 43, 49, 60, 149, 173, 178, 180, 186, 243, 334, 372, 374, 388
 Imbach, R. 21
 Innocent III (Lotario de' Conti) 313
 Ioannes Baconus 10, 23
 Ioannes Damascenus 13, 172, 186, 187, 217, 371
 Ioannes de Janduno 9–11, 14, 15, 21, 23, 26, 30, 48, 51, 59, 70, 71, 73, 74, 78, 80–84, 86, 87, 97, 235, 236, 256, 266, 267, 277, 290, 296, 330, 361, 362, 365, 369, 386, 418, 420–422, 426, 439, 440, 441, 443, 445, 452, 473, 479, 491, 497–499, 501–503, 509, 525–527, 529, 552, 560, 564, 572, 588
 Ioannes Duns Scotus 10, 15, 135, 446

- Ioannes Philoponus 2, 7, 37, 49,
 81, 82, 120, 129, 241, 242, 304,
 491, 492, 493–495
 Ioannes Saracenus 203
 Ioannes Saresberiensis 203
 Ioannes Scotus Eriugena 313
 Iphimedia 606
 Irwin, T.H. 545
 Isaac de Stella 7
 Isaac Israeli 55, 204, 206, 303, 639,
 647
 Isidorus 7
 Ivry, A.L. 4, 5, 558
 Izquierdo, Sebastian 32

 Jeremiel, archangel 489
 Jesus Christ 58, 325

 Kessler, E. 17

 Lactantius, Lucius Caelius Firmianus
 123, 124, 149, 150, 309
 Lee, P. 4
 Lefèvre d'Étaples, Jean 11
 Leo (pope) X 658
 Leucippus 111
 Libera, A. de 5
 Liceti, Fortunio 32
 Livius (Titus Livius) 88, 539
 Lloyd, A.C. 539
 Lomba Fuentes, J. 555
 Longo, Evangelista 2, 33
 Lottin, O. 7
 Loxus 197
 Lucanus 201, 318
 Luchetta, F. 11
 Lucretius (Titus Lucretius Carus)
 37, 47, 57, 124, 232, 316

 Machiavelli, Niccolò 658
 Macrobius (Ambrosius Theodosius
 Macrobius) 13, 41, 112, 146,
 172, 648
 Mahoney, E.P. 8, 10, 11, 12, 13, 15,
 16, 17, 21, 123, 129, 131, 135, 143,
 147, 149, 172, 181, 220, 607, 649
 Maier, A. 588

 Manasse, king of Israel 372
 Manuzio, Aldo 120, 539
 Martin, St. 2
 Martino da Lendinara 12
 Matsen, H.S. 10
 Maximus (Valerius Maximus) 534,
 542, 543
 McEnvoy, J. 382
 Melissus 13, 200, 316
 Metellus (Lucius Caecilius Metellus)
 543, 544
 Metellus (Quintus Caecilius
 Metellus) 543, 545
 Michael, archangel 489
 Michael of Ephesus 539
 Michaud-Quantin, P.M. 7
 Midas 532
 Montesdoch, Giovanni 21
 Moraux, P. 2
 Moses 64, 171, 172, 174, 187, 198,
 217, 226, 371
 Moses de Narbona 192
 Muckle, J. 398

 Nallino, A. 399
 Nardi, B. 2, 12, 13, 18–22, 220,
 247, 399
 Nemesis of Emesa 7, 13, 186,
 336
 Numenius of Apamea 203, 206,
 336, 372

 Origenes 7, 13, 42, 43, 171, 180,
 186, 330, 372, 388
 Orpheus 45, 201, 639
 Otus, son Iphimedia (wife of Aloeus)
 606
 Ovidius (Publius Ovidius Naso)
 545

 Palemon 197
 Paris 651
 Parmenides 13, 57, 200, 316
 Pattin, A. 15, 21, 22, 346, 603
 Paulus of Tarsus 46, 218, 371, 598
 Petrus Aureoli 23
 Petrus Lombardus 7

- Philoxenus of Cythera 88, 533, 534
 Phrynis, lyre player 599, 600
 Phylemon 197
 Pickering, F.R. 454
 Pico della Mirandola, Giovanni 2,
 11, 58, 325, 347, 348, 351, 372
 Pietro d'Abano 399
 Plato 11, 13, 25, 35, 36, 39, 41, 42,
 45, 51, 53–55, 57, 58, 61, 64–66,
 78, 81, 88, 89, 98, 99, 105, 106,
 111, 114–119, 131, 143, 144, 146,
 147, 149–152, 163–165, 168, 170,
 171, 174, 179, 180, 182, 186, 187,
 200, 201, 206, 215, 216, 221, 226,
 243, 244, 259, 269, 275, 278, 282,
 284, 285, 288, 302, 305, 312, 314,
 315, 317, 318, 322, 324, 326, 332,
 339, 341, 349, 355, 360, 361, 372,
 374–376, 383, 388, 389, 432, 454,
 455, 460, 473, 477, 486, 533, 536,
 537, 542, 543, 547, 548, 577, 598,
 604, 607, 608, 624, 639, 648, 649,
 651, 652
 Plautus (Titus Maccius Plautus)
 535
 Plinius (Gaius Plinius Secundus)
 37, 124
 Plinius (Gaius Plinius Caecilius)
 538
 Plotinus 2, 11, 13, 14, 16, 17, 25,
 37, 39, 41, 42, 45, 49, 56, 60, 62,
 63, 65, 135, 143, 148, 149, 169,
 171, 173, 178, 180, 181, 204,
 231, 243, 244, 306, 334–336, 356,
 359, 372, 383, 388, 389, 443, 495,
 648
 Plutarchus 200, 314, 372, 537
 Polo, Antonio 25
 Pomponazzi, Pietro 31, 657,
 658
 Poncius, Ioannes 32
 Porphyrius 13, 42, 49, 178, 180,
 186, 231, 243, 372, 374, 375
 Poseidon 606
 Prassicio, Luca 31
 Priamus 545, 651
 Priscillianus 59, 218
 Proclus 7, 42, 60, 63, 65, 70, 178,
 181, 186, 231, 334, 364, 372, 374,
 375, 383, 414
 Prometheus 145, 377
 Protinus 14, 24, 150
 Ptolemy, Claudius 13, 144, 152
 Putallaz, F.-X. 21
 Pythagoras 35, 41, 42, 44, 57, 105,
 107, 112, 150, 169, 173, 186, 187,
 198, 316, 339, 361, 371, 372, 383,
 637, 639, 653
 Pythius Bichinticus 540

 Ragnisco, V.P. 12
 Rahman, F. 4
 Raphael, archangel 489
 Rescher, N. 117

 Sachiel, archangel 489
 Sallustius (Gaius Sallustius Crispus)
 13, 152
 Salvianus 218, 330
 Samuel, archangel 489
 Samuel, prophet 372
 Sanseverino, Roberto 657
 Sardanapalus 123, 533
 Saul, king of Israel 372
 Secundus (Julius Secundus) 329
 Sextus Empiricus 455
 Schlanger, J. 233
 Schmitt, Ch.B. 11
 Schroeder, F.M. 2
 Seneca (Lucius Annaeus Seneca)
 57, 88, 89, 94, 318, 535, 539–542,
 544, 571, 639
 Sharples, R.W. 2, 8
 Sigerus de Brabantia 1, 8, 10, 14,
 18–27, 61, 64, 89, 92, 247, 345,
 346, 369, 546, 561, 564, 573, 593,
 612
 Silius Italicus 538
 Silvestri, Francesco 20, 23
 Simmias 151
 Simplicius 2, 3, 14, 16, 25, 31, 33,
 37, 61, 62, 68, 69, 90, 92, 113, 120,
 129, 165, 183, 248, 254, 260, 284,
 288, 300, 304, 340, 341, 342, 343,

- 354, 357, 358, 388, 395, 408, 409,
 477, 522, 525, 550, 551, 565, 571,
 586, 613
 Socrates 13, 38, 83, 102, 105, 106,
 111, 112, 134, 145, 151, 165, 215,
 216, 278, 533, 536, 542, 598, 624,
 642, 651
 Solomon 41, 43, 172, 187, 198
 Solon 543, 545
 Speusippus 44, 105, 106, 198, 639,
 651
 Spruit, L. 15, 455, 475, 513
 Steel, C. 2, 19, 21, 22, 23, 404, 561
 Stephanus, martyr 598
 Suarez, Francisco 31–32

 Taddheus de Parma 30
 Taapietra, Geronimo 18
 Taylor, R.C. 5
 Tempier, Etienne 8, 9
 Tertullianus (Quintus Septimius
 Florens Tertullianus) 7
 Thales 59, 329, 542
 Themistius 2, 3, 13, 14, 16, 17, 25,
 26, 33, 36, 37, 39–42, 45, 49–51,
 53, 55, 56, 60, 62–65, 67, 68, 74,
 76–78, 80, 83, 89, 90, 92, 114–
 116, 129, 139, 142, 154, 156, 157,
 159, 161–166, 169, 173, 175, 178–
 181, 183, 187, 190, 202–204, 206,
 210, 227, 228, 230, 241–244, 246,
 248, 254, 261, 283, 284, 299, 300,
 303, 304, 320, 330, 331, 333, 334,
 336, 338, 343, 347, 354–361, 364,
 370, 381, 382, 383, 395–398, 403,
 406, 407, 410–412, 420, 421, 429,
 442–444, 458–462, 464–469, 472,
 473, 486–488, 492, 497, 502, 518,
 525, 549, 550–553, 556, 564, 566,
 571, 601, 613, 615
 Themistocles 537
 Theodorus of Asine 13, 186, 203,
 204, 206, 374
 Theophilus 25, 57, 58, 59, 169, 314,
 321, 327

 Theophrastus 2, 41, 42, 45, 53, 62,
 81, 83, 169, 173, 178–180, 182,
 202, 204, 206, 210, 243, 283, 284,
 299, 303, 306, 354, 355, 357, 359,
 370, 381, 396, 465, 486, 543, 601
 Théry, G. 2, 8
 Thillet, P. 2
 Timotheus, poet 599, 600
 Thomas Aquinas 8, 10, 13–18, 20–
 23, 36, 41, 45, 53, 62, 91, 102, 112,
 117–119, 121, 136, 144, 172, 174,
 176, 177, 191, 192, 204, 207, 232,
 233, 236, 242, 277, 278, 311, 313,
 345, 356, 361, 364, 372, 385, 386,
 391, 411, 455, 465, 474, 487, 542,
 558, 570, 622
 Thomas Wilton 23
 Thuasne, L. 325
 Trebizond, George of 11
 Trombetta, Antonio 181
 Tweedale, M.M. 454

 Uriel, archangel 489

 Varro (Marcus Terentius Varro)
 46, 57, 59, 218, 314, 330, 352
 Verbeke, G. 7, 411
 Vergilius (Publius Vergilius Maro)
 317
 Vernia, Nicoletto 2, 10, 11, 14, 131,
 220, 657
 Vigilius Tapsensis 371
 Vimercati, Francesco 31

 Wolfson, H.A. 399

 Xenocrates 111, 642
 Xenophanes 13, 200, 316
 Xenophon 150
 Xerxes 533, 534, 540

 Zeno of Citium 13, 37, 88, 151,
 542
 Zeno of Elea 123
 Zoroaster 371